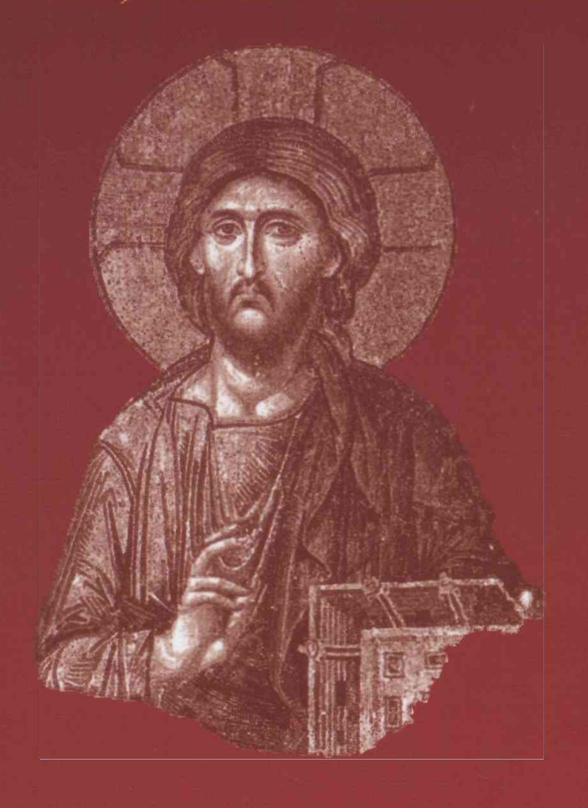
Serie de Manuales de Teología

Derecho Canónico

II: El Derecho en la misión de la Iglesia

Profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca



DERECHO CANÓNICO

II

El Derecho en la misión de la Iglesia

COORDINADORES

JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO y MYRIAM M. CORTÉS DIÉGUEZ

AUTORES

FEDERICO R. AZNAR GIL • MYRIAM M. CORTÉS DIÉGUEZ • JOSÉ LUIS LÓPEZ ZUBILLAGA • JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 2006

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (18-VII-2006)

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2006
Depósito legal: M. 37.826-2006
ISBN-10: 84-7914-846-2 (Obra completa)
ISBN-13: 978-84-7914-846-1 (Obra completa)
ISBN-10: 84-7914-848-9 (Volumen II)
ISBN-13: 978-84-7914-848-5 (Volumen II)
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

Con este segundo volumen se completa el comentario al Derecho de la Iglesia elaborado por el grupo de profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca Lleva por título *El Derecho en la misión de la Iglesia,* y en él se abordan los diferentes aspectos de las funciones de enseñar, santificar y regir tal y como vienen recogidos en los libros III al VII del Código de Derecho Canónico Además se incluye una referencia muy importante a las relaciones que la Iglesia establece con los Estados en el ejercicio de su misión salvadora en favor de los hombres de las diferentes partes del mundo Los índices onomástico con los que se concluye el libro creemos que pueden ser de gran ayuda para los lectores

El primer capítulo está orientado al estudio de la misión evangelizadora de la Iglesia, como vocación recibida de Cristo Esta misión se desarrolla tanto *ad intra,* formando la conciencia de los fieles para que la fe se desarrolle adecuadamente y se lleve a la vida práctica, como *ad extra,* anunciando a Jesucristo al hombre de hoy, en un mundo tantas veces al margen o en contra de los valores propuestos por el Evangelio Esta mision de enseñar es de tal envergadura que el Código le ha dedicado el libro III completo

Junto a la misión de enseñar está la función de santificar Se ejerce peculiarmente por la celebración de la liturgia, aunque existen también otras acciones de religión que la Iglesia recomienda y fomenta porque llevan a un mejor cultivo de la vida espiritual y favorecen el espíritu litúrgico Interesa señalar la clara determinación del legislador de entender la celebración de la Iglesia no como algo externo o material, sino necesitado de una participación interna, ya que su finalidad principal es la santificación de los hombres El estudio realizado en el segundo capítulo sobre los sacramentos de la Iglesia va en esta línea no consiste sólo en señalar los elementos que garantizan una celebración como quiere la Iglesia, sino que se señalan otros aspectos de marcado carácter pastoral que ayudan a situar las normas en la vida de las comunidades cristianas

De entre los sacramentos, el matrimonio canónico tiene un relieve especial, por eso, aunque forma parte de la mision santificadora de la Iglesia que estudiabamos en el capítulo anterior, le hemos dedicado un capitulo aparte Es evidente que el matrimonio y la familia no son algo privado que cada uno puede labrar a su antojo, a pesar de las prácticas sociales a las que nos estamos enfrentando en los últi-

mos tiempos. Por eso la Iglesia quiere seguir afirmando, tal y como se recoge en los cánones, que el matrimonio es una institución fundada por el Creador, provista de leyes propias, que posee unas propiedades esenciales, que conlleva una relación interpersonal heterosexual... una realidad que ha sido elevada por Cristo entre los bautizados a categoría de sacramento y, por esto mismo, regulado también por la ley de la Iglesia. Este capítulo tercero presenta una comprensión actual del matrimonio tal y como lo propone la Iglesia, uniendo adecuadamente las necesarias perspectivas o dimensiones personalistas y jurídicas.

El estudio de la adquisición, posesión y administración de los bienes temporales de la Iglesia es el objeto del capítulo cuarto, correspondiente al libro V del Código. Este capítulo tradicionalmente ha planteado y sigue planteando polémicas, no tanto porque sus principios teóricos y las normas canónicas que lo regulan no sean claros, sino por la contestación que en ciertos sectores de la sociedad o de la propia Iglesia suscita todo lo relacionado con los bienes temporales. La misión de este capítulo es reafirmar el principio de que la Iglesia, como cualquier institución, necesita, para realizar su misión, contar con los bienes temporales necesarios, explicar la regulación canónica vigente y subrayar cómo ésta se desarrolla y aplica en las legislaciones particulares.

El libro VI del Código contiene las principales normas por las que la Iglesia ejercita su potestad de jurisdicción en la protección de la disciplina eclesial. El capítulo quinto está orientado a estudiar el poder que la Iglesia tiene para establecer penas en caso de violación de sus normas, la legitimación última de esta potestad, que se deriva siempre de una norma superior; el análisis del derecho penal positivo, donde se explicitan cuáles son los delitos y qué penas se prevén para cada uno de ellos, y, finalmente, la descripción de los procesos existentes para imponer o declarar las penas.

El Derecho procesal canónico es una parte de ese Derecho de la Iglesia, cuya función peculiar consiste en ayudar a determinar qué es lo justo cuando surge una controversia entre los fieles cristianos; por eso no puede ser entendido como mera justicia formal, sino que sólo se da una verdadera justicia cuando lo decidido judicialmente se adecua no sólo a las leyes materiales y formales, sino sobre todo cuando se conforma con la verdad objetiva. Teniendo presente este principio, el capítulo sexto explica las diversas instituciones procesales canónicas que no poseen parangón en el Derecho civil.

El estudio sobre la misión de la Iglesia se concluye analizando su dimensión societaria establecida por designio divino, que hace de ella una comunidad mistérica al mismo tiempo visible y espiritual, integrada de un elemento divino intemporal y otro humano situado

en el tiempo y en el espacio. Como sociedad, la Iglesia está abocada a relacionarse con otras sociedades diferentes, en especial con las comunidades políticas. Partiendo de que existe una importante diferenciación entre la Iglesia y las demás sociedades por su fin y sus medios, la explicación de las relaciones *ad extra* de la Iglesia como institución visible y organizada debe hacerse desde dos puntos de vista diversos: el primero lo ofrece el llamado Derecho público eclesiástico, y el segundo, el Derecho eclesiástico del Estado. A dar razón de ambos se dedica el capítulo séptimo con el que se cierra la obra.

Como ya indicábamos en la introducción del volumen primero, es lógico que cada uno de los autores que intervienen en la elaboración de este comentario haya coloreado el texto con su propia sensibilidad, su experiencia como docente, su modo peculiar de conocer y explicar el Derecho de la Iglesia. Nos parece que esta variedad, al estar encuadrada dentro de un trabajo de coordinación y reflexión conjunta, es más una riqueza que una limitación.

Esperamos que la obra completa contribuya positivamente no sólo a la formación de los futuros sacerdotes —en quienes se pensó como primeros destinatarios cuando el proyecto daba sus primeros pasos—, sino también de todos los demás miembros del Pueblo de Dios —pastores, consagrados o laicos— que solicitan un acercamiento más detallado y a la vez accesible al Derecho de la Iglesia.

MYRIAM CORTÉS DIÉGUEZ - JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO
Coordinadores de la obra

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Obras generales

AA VV, *Codice di Diritto canonico commentato* (Milano 2004)

BENLLOCH POVEDA, A (dir), *Código de Derecho canónico Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones* (Valencia 2003)

BUENO, S, *Tratado General de Derecho Canonico* (Barcelona 2004)

CORECCO, E - GEROSA, L, *Il diritto della Chiesa* (Roma 1995)

CORIDEN, J A, *An Introduction to Canon Law* (Washington DC 1991)

CORRAL, C - URTEAGA, J M, *Diccionario de Derecho Canónico* (Madrid 2000)

DIAZ MORENO, J M, *Derecho Canónico* (Madrid 2000)

GHIRLANDA, G *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión* (Madrid 1990)

GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Il Diritto nel mistero della Chiesa,* 3 vols (Roma 1995-2002)

— *Corso istituzionale di Diritto Canonico* (Milán 2005)

INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA, *Código de Derecho Canónico Edición bilingue y anotada* (Pamplona 2003)

— *Comentario exegetico al Código del Derecho Canónico,* 8 vols (Pamplona 2002)

— *Manual de Derecho Canónico* (Pamplona 1991)

MIRAS, J - BAURA, E, *El Derecho de la Iglesia* (Pamplona 2000)

PINTO, P V (dir), *Commento al Codice di Diritto Canonico* (Ciudad del Vaticano 2001)

PINERO, J Mª, *La ley de la Iglesia,* 2 vols (Madrid 1993)

PROFESORES DE SALAMANCA, *Código de Derecho Canónico Edición bilingue comentada* (Madrid 2005)

Comentarios a este volumen

AZNAR GIL, F R, *Derecho matrimonial canónico,* 3 vols (Salamanca 2001-2003)

— *La administración de los bienes temporales de la Iglesia* (Salamanca 2006)

BONNET, P A - GULLO, C (eds), *Diritto matrimoniale canonico,* 3 vols (Ciudad del Vaticano 2002-2005)

BORRAS, A, *Les sanctions dans l'Église Commentaire des canons 1311-1399* (Paris 1990)

BUSSO, A D, *La Iglesia y la Comunidad política* (Buenos Aires 2000)

DE PAOLIS, V, *I beni temporali della Chiesa* (Bolonia 1995)

DE PAOLIS, V - CITO, D, *Le sanzioni nella Chiesa Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI* (Roma 2000)

DIEGO LORA, C DE - RODRIGUEZ OCANA, R , *Lecciones de Derecho Procesal Canónico* (Pamplona 2003)
GARCIA FAILDE, J J , *Nuevo Derecho Procesal Canonico* (Salamanca 2005)
GOTI ORDEÑANA, J , *Tratado de Derecho Procesal Canónico* (Madrid 2001)
GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *La funzione di insegnare della Chiesa* (Milan 1994)
IBAN, C - PRIETO, L - MOTILLA, A , *Derecho eclesiástico* (Madrid 1997)
LONGHITANO, A y otros, *Il Codice del Vaticano II I sacramenti della Chiesa* (Bolonia 1989)
LOPEZ ALARCON, M - NAVARRO VALLS, R , *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado* (Madrid 1994)
MANZANARES, J - MOSTAZA, A - SANTOS, J L , *Nuevo derecho parroquial* (Madrid [4]2004)
PEREZ DE HEREDIA Y VALLE, I , *Libro V del CIC Bienes temporales de la Iglesia* (Valencia 2002)
PRIETO, V , *Relaciones Iglesia-Estado La perspectiva del Derecho Canónico* (Salamanca 2005)
RINCON-PEREZ, T , *La Liturgia y los Sacramentos en el Derecho de la Iglesia* (Pamplona 1998)
URRU, A G , *La funzione di insegnare della Chiesa* (Roma 2001)
WOESTMAN, W H , *Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process A Commentary on the Code of Canon Law* (Ottawa 2000)

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AA	Concilio Vaticano II, decreto *Apostolicam actuositatem* (1965)
AAS	*Acta Apostolicae Sedis* (Roma 1909ss)
AG	Concilio Vaticano II, decreto *Ad gentes* (1965)
BOCEE	*Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*
c / cc	canon / cánones
CC	Comision Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *La catequesis de la comunidad* (1983)
CCOE	*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*
CEC	*Catechismus Ecclesiae Catholicae* (1992)
CEE	Conferencia Episcopal Española
CF	Comision Episcopal de Ensenanza y Catequesis, *El catequista y su formación* (1985)
ChD	Concilio Vaticano II, decreto *Christus Dominus* (1965)
CIC 17	*Codex Iuris Canonici* (1917)
CIC	*Código de Derecho canónico*
CT	Juan Pablo II, exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (1979)
DGC	Sagrada Congregacion para el Clero, *Directorio general para la catequesis* (1997)
DH	Concilio Vaticano II, declaracion *Dignitatis humanae* (1965)
DLP	A Pardo (ed), *Enchiridion Documentación litúrgica postconciliar* (Barcelona 2002)
DV	Concilio Vaticano II, constitucion dogmatica *Dei Verbum* (1965)
Dz	H Denzinger (ed), *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona-Friburgo-Roma) 1957, ed española *El Magisterio de la Iglesia* (Herder, Barcelona 1997)
EC	Sagrada Congregacion para la Educacion Catolica, *La escuela católica* (1977)
EN	Pablo VI, exhortación apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975)
EV	Juan Pablo II, carta encíclica *Evangelium vitae* (1995)
EVa	*Enchiridion Vaticanum* (Bolonia 1979ss)
ExC	Juan Pablo II, constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae* (1990)
FC	Juan Pablo II, exhortación apostólica *Familiaris consortio* (1981)
GE	Concilio Vaticano II, declaración *Gravissimum educationis* (1965)
GS	Concilio Vaticano II, constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965)

HV	PABLO VI, carta encíclica *Humanae vitae* (1968).
LG	CONCILIO VATICANO II, constitución dogmática *Lumen gentium* (1964).
OE	CONCILIO VATICANO II, decreto *Orientalium Ecclesiarum* (1964).
OT	CONCILIO VATICANO II, decreto *Optatam totius* (1965).
OUI	*Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae* (Typis Polyglottis Vaticanis 1972).
PB	JUAN PABLO II, constitución apostólica *Pastor Bonus* (1988).
PC	CONCILIO VATICANO II, decreto *Perfectae caritatis* (1965).
PDV	JUAN PABLO II, exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (1992).
PG	J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca* (París 1857-1886).
PL	J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series Latina* (París 1844-1864).
PO	CONCILIO VATICANO II, decreto *Presbyterorum ordinis* (1965).
REDC	*Revista Española de Derecho Canónico.*
RFIS	CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (1970).
RP	JUAN PABLO II, exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia* (1984).
SC	CONCILIO VATICANO II, constitución *Sacrosanctum Concilium* (1963).
SCae	PABLO VI, carta encíclica *Sacerdotalis caelibatus* (1967).
Sch	JUAN PABLO II, constitución apostólica *Sapientia christiana* (1979).
UR	CONCILIO VATICANO II, decreto *Unitatis redintegratio* (1964).

AUTORES

Federico R. Aznar Gil (La Almunia de Doña Godina, Zaragoza, 1953), sacerdote diocesano, defensor del vínculo en el tribunal de Zaragoza y catedrático de Derecho matrimonial, penal y patrimonial en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Myriam M. Cortés Diéguez (Orense 1964), profesora titular de Normas Generales del Derecho, Derecho civil español, Derecho eclesiástico del Estado y Derecho Público en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca.

José Luis López Zubillaga (San Sebastián 1960), vicario judicial de Valladolid y profesor ordinario de Derecho procesal, Fundamentación filosófica y Teología del Derecho en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca.

José San José Prisco (Valladolid 1966), sacerdote operario diocesano, profesor titular del Derecho del Pueblo de Dios, de la Función docente y de la Función santificadora de la Iglesia en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca.

DERECHO CANÓNICO

II

CAPÍTULO I

LA MISIÓN DE ENSEÑAR DE LA IGLESIA

Por JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Nuevo diccionario de catequética* (Madrid 1999); ALBERICH, E., *La catequesis en la Iglesia* (Madrid 1991); CAÑIZARES, A. - CAMPO, M. DEL, *Evangelización, catequesis, catequistas* (Madrid 1999); ERRÁZURIZ, C. J., *Il «Munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli* (Milán 1991); GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Il Diritto nel Mistero della Chiesa*, II (Roma 2001); ÍD., *La funzione di insegnare della Chiesa* (Milán 1994); MARZOA, A. - MIRAS, J. - RODRÍGUEZ-OCAÑA, R., *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, III (Pamplona 2002); SALACHAS, D., *Il magistero e l'evangelizzazione dei popoli nei Codici latino e orientale* (Bolonia 2001); TING PONG LEE, *L'azione missionaria della Chiesa nel Codice di Diritto Canonico, La nouva legislazione canonica* (Roma 1983); URRU, A. G., *La funzione di insegnare della Chiesa* (Roma 2001); URTEAGA J. M. (ed.), *La misión docente de la Iglesia* (Salamanca 1992).

El libro III del Código hace relación directa a la misión de la Iglesia de comunicar el Evangelio recibida de Cristo, tanto *ad intra,* en lo que se refiere a la formación de la conciencia de los fieles para que la fe recibida en el bautismo se desarrolle adecuadamente y se lleve a la vida práctica, como *ad extra,* es decir, en la relación de la Iglesia con el mundo, donde es necesaria una palabra de verdad en una sociedad que muchas veces se asienta sobre el pragmatismo pseudo-democrático, el materialismo consumista o el hedonismo.

Esta misión de enseñar, como vocación transmitida y encomendada por Cristo a su Iglesia, es de tal importancia que ocupa un libro completo del Código, donde se presentan los principios teológicos sobre el magisterio, los principios pastorales sobre predicación y catequesis y los principios de actualización pedagógica en la tarea docente. El libro está dividido en cinco títulos: ministerio de la palabra (predicación y catequesis), acción misionera, educación católica, los medios de comunicación social, y especialmente de los libros, y la profesión de fe.

La Iglesia, Pueblo de Dios gobernado por el Romano Pontífice y el Colegio episcopal, que poseen el *sensus fidei* como carisma, tiene la misión de custodiar, profundizar y anunciar el *depositum fidei* que

se le ha entregado (c.747 § 1; DV 9-10; 7-9; LG 2; 4; GS 33; EN 25). Así pues, debe guardar este depósito transmitiéndolo dinámicamente sin descuidar nada, evitando que sea oscurecido o deformado, profundizándolo a través de la investigación de los teólogos para entenderlo mejor y poder responder adecuadamente a su misión en el mundo, exponiendo las verdades del depósito de la fe que son para todos y no para un grupo privilegiado.

Así la evangelización es una obligación y derecho nativo de la Iglesia —arranca de su misma fundación por Cristo—, independiente de cualquier autoridad humana, y exclusivo, pues sólo a ella se le ha entregado el depósito de la fe para que lo administre con los medios que considere más oportunos (cf. EN 63).

Su objeto se extiende más allá de las fronteras de la Iglesia abarcando todos los temas y en todo lugar donde se haga referencia a la salvación de las almas o a los derechos fundamentales del hombre (c.747 § 2; GS 42). En este campo no sería competencia exclusiva de la Iglesia, pero sí un testimonio cualificado para la comunidad humana, dando un juicio orientativo, anunciando la verdad objetiva, proponiendo criterios morales, aunque no se entiendan o acepten, como parte importante de la misión encomendada por Cristo. Así la evangelización estará en conexión necesaria con la promoción humana, pues el anuncio del Evangelio, liberador de la persona, ha de ir siempre unido a la promoción de los más desfavorecidos (cf. EN 31-38).

El segundo canon establece una obligación y un derecho correlativos de toda persona: la obligación de buscar la verdad, y, una vez conocida esa verdad, nace en el hombre la obligación y el derecho de abrazar la Iglesia (c.748 § 1; DH 1). Es una ley de derecho divino natural —cada hombre ha sido creado *capax Dei* y puede conocerlo por medio de la revelación natural— y divino positivo —el hombre tiene que conocer la revelación de Dios en Cristo Jesús.

Se recuerda también el principio de la libertad religiosa (c.748 § 2), consistente en que «todos los hombres han de estar inmunes de coacción [...] de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos [...] El derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural» (DH 2).

Por tanto es ilegítimo obligar a alguien en contra de su conciencia a abrazar la fe por el principio de la dignidad de la persona y por la naturaleza misma de la fe, que es un acto que no se impone, sino en el que el hombre responde libremente a Dios. Deberán, en consecuencia, rechazarse las amenazas o la manipulación física o moral

tanto para obligar a aceptar la fe como para evitar que alguien abandone la Iglesia cuando ya no desea estar en ella.

I. EL MAGISTERIO DE LOS PASTORES

El magisterio auténtico es una función peculiar del *munus docendi* y propia de la jerarquía. Auténtico significa *nomine et auctoritate Christi* (DV 10). Este magisterio es infalible cuando proclama las verdades que han de ser tenidas como reveladas que son en sí mismas irreformables, aunque también puede definirse la Iglesia sobre verdades conexas (DV 10; Vaticano I 3070/1836; LG 25b); en caso contrario se trata de magisterio no infalible.

1. El sujeto activo del magisterio infalible

El sujeto activo de la infalibilidad es el Romano Pontífice, quien posee personalmente este carisma, cuando propone doctrina de fe o de costumbres, como supremo pastor y doctor, cabeza del Colegio episcopal que confirma en la fe a sus hermanos y por medio de un acto definitivo —*ex cátedra*— (c.749 § 1; LG 25).

También es sujeto activo de infalibilidad el Colegio episcopal cuando, reunido en el Concilio ecuménico, como doctores y jueces de fe y costumbres para toda la Iglesia, enseñan auténticamente doctrina de fe y costumbres, doctrina que ha de tenerse como definitiva; o cuando dispersos por el mundo, en comunión entre sí y con el Romano Pontífice, enseñando a una con él, como obispos, doctores de la fe, en doctrina de fe o de costumbres, reuniéndose *de facto* en el consentimiento de enseñar la misma doctrina (c.749 § 2; LG 25b) [1].

El Código añade un principio hermenéutico: ha de proponerse como definida sólo la doctrina que conste manifiestamente como tal; lo contrario sería injuria a Dios y al ministerio (c.749 § 3), lo que significa que si hay duda respecto a una doctrina no deberá ser propuesta como infalible.

2. El sujeto pasivo del magisterio infalible

Las verdades de fe se proponen al Pueblo de Dios y es preciso que éste dé una respuesta también de fe (c.750 § 1) que se ha de en-

[1] CONCILIO VATICANO I, «Constitución dogmática *Dei Filius* (24-4-1870)», en Dz. 3.

tender como la adhesión total de la persona a Dios que se revela, con sus dos elementos integrantes el intelectual o sumisión del entendimiento, y la sumisión de la voluntad que presta obediencia a Dios, consintiendo y cooperando

Se habla de *fe divina y católica* refiriéndose al depósito revelado en la Sagrada Escritura y la Tradición y propuesto por el magisterio como infalible, y por esto mismo parece poco exigente decir que *todos están obligados a evitar cualquier doctrina contraria,* aunque debe entenderse desde el antiguo canon donde se afirmaba que «no es suficiente evitar la herejía, sino tambien evitar los errores que más o menos se le acercan» (cf CIC 17, c 1324)

Siguiendo la *Profesión de fe* [2] se afirma que también «se han de aceptar y retener firmemente todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres propuestas de modo definitivo por el magisterio de la Iglesia, a saber, aquellas que son necesarias para custodiar santamente y exponer fielmente el mismo depósito de la fe» (c 750 § 2) Estas verdades que en la investigación de la doctrina católica manifiestan una particular inspiración del Espíritu Santo, por la comprensión más profunda de la Iglesia sobre la fe o las costumbres, están conectadas, bien por razones históricas, bien, como consecuencia lógica, con las verdades reveladas [3]

Así tenemos un doble objeto de infalibilidad las doctrinas que la Iglesia propone como divina y formalmente reveladas y, como tales, irreformables —también llamadas *de fide credenda*—, como son los artículos de fe del Credo, los dogmas cristológicos y marianos, los sacramentos, el primado e infalibilidad del Papa , y entre las morales, la doctrina sobre la grave inmoralidad del aborto (EV 57), y las verdades acerca de la doctrina propuestas por la Iglesia de manera definitiva como doctrina católica —también denominadas *de fide tenenda*— necesarias para custodiar y exponer fielmente el depósito de fe, aunque no han sido propuestas por el magisterio de la Iglesia como formalmente reveladas [4] De esta segunda categoría serían la doctrina sobre la ordenación sacerdotal, reservada sólo a los hombres [5], la doctrina

[2] CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo (9-1-1989)» AAS 81 (1989) 105 «firmiter etiam amplector ac retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur», ID , «Nota doctrinal ilustrativa de la formula conclusiva de la *Professio fidei*» *L Osservatore Romano* (17-7-1998)

[3] Cf JUAN PABLO II, «Carta apostolica *Ad tuendam fidem* (18-5-1998)» *Ecclesia* 1084-1085 (1998), CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Nota doctrinal aclaratoria de la formula conclusiva de la Profesion de fe (29-6-1998)» *Ecclesia* 1086-1089 (1998)

[4] CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Nota doctrinal ilustrativa de la formula conclusiva de la *Professio fidei*» o c , 7

[5] Cf JUAN PABLO II, «Carta apostolica *Ordinatio sacerdotalis* (22-5-1994)», y la

sobre la ilicitud de la eutanasia como una grave violación de la ley de Dios (EV 65), o la ilicitud de la prostitución y de la fornicación (CEC 2353-2355)

En ambos casos se precisa un asentimiento pleno e irrevocable por parte del creyente La única diferencia se refiere a la virtud sobrenatural de la fe «En el caso de las verdades del primer apartado, el asentimiento se funda directamente sobre la fe en la autoridad de la palabra de Dios, en el caso de las verdades del segundo apartado, se funda sobre la fe en la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio y sobre la doctrina católica de la infalibilidad del Magisterio» [6]

Los que negasen o rechazasen cualquiera de estas verdades no estarían ya en plena comunión con la Iglesia católica (c 751) y podrían incurrir en herejía —la negación o duda pertinaz de una verdad de fe divina y católica—, en apostasía —el total y pertinaz rechazo de la fe cristiana, no el mero abandono de las prácticas religiosas o la duda intelectual—, o en el cisma —el rechazo de la comunión con el Romano Pontífice o con el cuerpo de la Iglesia, no el simple disentimiento teórico o práctico— Los efectos canónicos de los tres son semejantes [7]

3 El sujeto activo del magisterio no infalible

Se tata de la doctrina que el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe y de las costumbres, aunque no sea su intención proclamarla con un acto decisorio (LG 25), y esto aunque los obispos estuvieran reunidos en el Concilio [8] Lo mismo sucedería si los obispos están reunidos en conferencias episcopales o en concilios particulares, mientras estén en comunión con la cabeza y los demás miembros del Colegio episcopal (c 753)

Respuesta de la CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, sobre la consideracion de que es un dictamen definitivo que hay que entender como perteneciente al deposito de la fe (28-10-1995)

[6] CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Nota doctrinal ilustrativa de la formula conclusiva de la *Professio fidei*» o c , 8

[7] Cf c 1364 § 1 El apostata de la fe, el hereje o el cismatico incurren en excomunion *latae sententiae* quedando firme lo prescrito en el c 194 § 1 2 °, el clerigo puede ser castigado ademas con las penas enumeradas en el c 1336 § 1 2 °-3 °, § 2 Si lo requiere la contumacia prolongada o la gravedad del escandalo, se pueden añadir otras penas, sin exceptuar la expulsion del estado clerical

[8] «Comunicacion del secretario general del Concilio al final del mismo (15-11-1965)» AAS 58 (1966) 836 Aclara que solo se debe tener como de fe lo que el Concilio declare definitivamente como tal

La cuestión de la capacidad magisterial de la Conferencia Episcopal fue un tema muy tratado desde la promulgación del Código, donde se determina que sí son competentes para el oficio magisterial (cf LG 25a-b, c 753) Juan Pablo II posteriormente aclaró la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias episcopales y zanjó la discusión dando unas normas complementarias al Código En concreto, para que dichas declaraciones doctrinales constituyan un magisterio auténtico y puedan ser publicadas en nombre de la Conferencia misma, es necesario que sean aprobadas por la unanimidad de los miembros obispos reunidos en asamblea plenaria o que, aprobadas al menos por dos tercios de los prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo, obtengan la revisión *(recognitio)* de la Sede Apostolica Ningún organismo de la Conferencia Episcopal, exceptuada la reunión plenaria, tiene el poder de realizar actos de magisterio auténtico [9] La Conferencia nunca puede ejercer un magisterio infalible, ya que éste esta vinculado sólo al Romano Pontífice y al Colegio episcopal en las condiciones del c 749 Pero bien puede ocurrir que no pida ni siquiera el asentimiento religioso que correspondería al magisterio auténtico no infalible, porque se limita a dar una orientación o a suscitar una inquietud

4 **El sujeto pasivo del magisterio no infalible**

El creyente responde al magisterio no infalible con un asentimiento religioso (c 752-753) que no es un asentimiento de fe, sino un obsequio intelectual —adhesión a la doctrina de los pastores— y un obsequio de la voluntad que nace de la obediencia de la fe (LG 25, HV 28) (Rom 16,26)

Igual que sería una injuria a Dios creer que una verdad es de fe sin serlo, lo sería afirmar que todo el magisterio no infalible es reformable, aunque sea una posibilidad Sabemos que hay grados en la percepcion de la verdad, aunque la verdad en sí misma sea inmutable, por ello una sentencia del magisterio no infalible puede cambiar en el transcurso del tiempo, pero eso no debe cambiar mi certeza religiosa en el magisterio mismo

Cuando haya disensión (negación pública y dialéctica) o duda (no se ve claramente la verdad) serán necesarios la verificación de la autoridad y el diálogo con los teólogos [10] En caso de duda será nece-

[9] JUAN PABLO II, «Carta apostolica *Apostolos suos* (21-5-1998)» AAS 90 (1998) 646

[10] Cf COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, «Les quinze propositions, l'unite et la pluralite sur l'unite de la foi et le pluralismo theologique (11-10-1972)» *La documentation catholique* 55 (1973) 459-460, «Theses Rationes magisterii cum theologia de

saria la humildad intelectual —puedo estar equivocado—, la humildad religiosa para aceptar el magisterio y una actitud de fe fundada en el Espíritu Santo que asiste misteriosamente a la Iglesia La Congregación para la Doctrina de la Fe ha establecido un reglamento para este punto [11]

Ademas, todos los fieles estamos obligados a observar las constituciones y decretos promulgados por la legítima autoridad de la Iglesia para proponer la doctrina y rechazar las opiniones erroneas, y de manera especial las que promulga el Romano Pontífice o el Colegio de los Obispos (c 754) El Código distingue dos actos distintos de la autoridad el acto pastoral de declarar doctrina —como maestros de la fe— y el acto pastoral de mandar —como rectores de la Iglesia—, que no son competencia exclusiva del Romano Pontifice y del Colegio episcopal, sino de cada obispo en su Iglesia y de la Curia romana en el ámbito de la Iglesia universal

5 El movimiento ecuménico

El ecumenismo es tarea propia de toda la Iglesia y por ello la autoridad suprema debe dirigirlo (c 755) Cuando se habla de movimiento ecuménico se entienden las actividades e iniciativas que según las diferentes necesidades de la Iglesia y oportunidades de los tiempos se suscitan y se ordenan para fomentar la unidad de los cristianos, es una obligación de toda la Iglesia, fieles y pastores, porque es un mandato de Cristo (UR 1, 4) En este sentido, el Concilio ha supuesto un cambio trascendental de mentalidad respecto al antiguo Código, donde se prohibía disputar con acatólicos públicamente sin permiso de la Santa Sede (CIC 17, c 1325 § 3)

Aunque el movimiento ecuménico moderno tuvo su origen fuera de la Iglesia católica —se inició en 1910 promovido por los protestantes que convocaron la asamblea misionera mundial llamada Congreso de Edimburgo—, la Iglesia católica ha hecho un verdadero esfuerzo por la búsqueda de la unidad desde que en 1925 se iniciaron experiencias muy interesantes en Bélgica de la mano del movimiento de reforma litúrgica promovido por Lambert Beauduin en la Abadía benedictina de Chévetogne Entre esta fecha y 1952 se suceden acontecimientos tan importantes como la creación de los centros

Magisteri ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione (6-6-1976)» *Gregorianum* 57 (1976) 549-556, CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instruccion sobre la vocacion eclesial del teologo* (24-3-1990)

[11] CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Reglamento para el examen de doctrinas (9-6-1997)» *L Osservatore Romano* (29-8-1997)

ecuménicos de Istina (París) y de San Ireneo (Lyón) y la Semana Universal de Oración por la Unidad Cristiana, promovida por el abad francés P. Couturier en 1935. En 1952 Willebrands crea la Conferencia Católica para el Ecumenismo. La convocatoria del Concilio Ecuménico Vaticano II suscitó una gran esperanza en este sentido y fruto de él fue la publicación, el 21 de noviembre de 1964, del decreto *Unitatis redintegratio,* donde se establecen los principios católicos sobre el ecumenismo, se dan indicaciones sobre el ejercicio del ecumenismo y se hacen diversas consideraciones sobre las posiciones de las Iglesias y comunidades separadas.

Desde entonces son muchos los signos del avance por el camino ecuménico, como la abolición mutua de las célebres excomuniones de 1054 (7-12-1965), la publicación en 1967 del directorio ecuménico *Ad totam ecclesiam* por parte del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, con una segunda parte, de 1970, dirigida a los que se ocupan de estudios universitarios, y en el que promueven grupos comunes católicos-acatólicos [12]; la promulgación del *Código de Derecho canónico* para la Iglesia latina (1983), del *Código de los Cánones de las Iglesias orientales* (1990) y del *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), donde se da una importante relevancia al tema del ecumenismo en el campo de la disciplina y de la formación de todos los fieles cristianos; y, por último, el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos publica el *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre ecumenismo* (1993) y Juan Pablo II la gran encíclica sobre ecumenismo *Ut unum sint* en 1995 [13]. En todos ellos se señala con insistencia que la dimensión ecuménica debe estar presente en todos los ambientes propicios a la formación, y esto porque «la preocupación por el restablecimiento de la unidad atañe a la Iglesia entera, tanto a los fieles como a los pastores; y afecta a cada uno según su propia capacidad, ya sea en la vida cristiana ordinaria o en las investigaciones teológicas e históricas» (UR 5).

II. EL MINISTERIO DE LA PALABRA

«La Iglesia está vinculada a la evangelización de la manera más íntima; nace de la evangelización de Jesús, de él recibe la misión de

[12] Cf. SECRETARIADO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «Directoire oecuménique *Ad totam Ecclesiam* (14-5-1967)»: AAS 59 (1967) 574-592; ÍD., «Spiritus Domini»: AAS 62 (1970) 705-724.

[13] Cf. JUAN PABLO II, «Carta apostólica *Ut unum sint* (25-5-1995)»: *Ecclesia* (1995) 2740; PONTIFICIO CONSEJO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «La dimensión ecuménica de la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral»: *Ecclesia* (1998) 1390-1398.

evangelizar, comienza por evangelizarse a sí misma, es depositaria de la buena nueva que debe ser anunciada, ella misma envía a los evangelizadores» (EN 15). Por ello resulta indispensable que el Código ordene esta materia que nace de la misma esencia de la Iglesia y en la que debemos participar todos.

1. Los responsables

En primer lugar, el Romano Pontífice y el Colegio episcopal (c.756 § 1) son responsables de la evangelización en la Iglesia universal, como maestros y doctores del Pueblo de Dios tal y como el Concilio Vaticano II lo había recordado y urgido (cf. LG 23-25; ChD 2; AG 29).

En relación con la Iglesia particular, el responsable es el obispo, como moderador de todo el ministerio de la palabra, sólo o conjuntamente con otros obispos, bien sea en concilios particulares o conferencias episcopales (c.756 § 2). Es evidente que los obispos tienen la obligación no sólo de vigilar cómo se desarrolla el ministerio de la palabra, sino también de predicar el Evangelio por sí mismos: «el Obispo diocesano debe enseñar y explicar a los fieles las verdades de fe que han de creerse y vivirse, predicando personalmente con frecuencia; cuide también de que se cumplan diligentemente las prescripciones de los cánones sobre el ministerio de la palabra, principalmente sobre la homilía y la enseñanza del catecismo, de manera que a todos se enseñe la totalidad de la doctrina cristiana» (c.386).

Igualmente tienen esta responsabilidad los presbíteros, como cooperadores de los obispos, especialmente los párrocos y a quienes se encomienda la cura de almas, pues la predicación es un oficio que no puede dejar de hacer el sacerdote (c.757; PO 4); y los diáconos, a quienes corresponde servir en el ministerio de la palabra del Pueblo de Dios, en comunión con el obispo y su presbiterio (c.757; LG 29a). No se habla de los que han recibido el ministerio instituido del lectorado, pues su misión propia es leer, no predicar.

Los miembros de los institutos de vida consagrada, en virtud de su consagración a Dios, que es el fundamento mismo del anuncio, han de contribuir a la evangelización ofreciendo la peculiaridad de su carisma propio como don del Espíritu a la Iglesia; por eso es conveniente que el obispo los asuma en la tarea evangelizadora (c.758). No se habla de los miembros de una sociedad de vida apostólica, ya que en sentido estricto no son consagrados.

Los fieles laicos, por su parte, son testigos del anuncio evangélico con su palabra y con el ejemplo de su vida cristiana, y pueden —y deben— ser llamados a cooperar con el obispo y con los presbíteros

en el ejercicio del ministerio de la palabra, tal y como afirma rotundamente el Concilio, pues ellos son miembros vivos de la Iglesia y testigos del sentido de la fe (c.759; AG 41; LG 33). Esta misma idea está reflejada en el magisterio de Juan Pablo II cuando se refiere a la corresponsabilidad de los laicos en la Iglesia-misión y en concreto en el ministerio de anunciar el Evangelio [14].

2. El contenido y los medios

El ministerio de la palabra tiene por objeto anunciar el misterio de Cristo (Col 4,3; Ef 6,19). Las fuentes son la Sagrada Escritura, la Liturgia, la Tradición, el magisterio y la misma vida de la Iglesia, en la vida de los santos y su doctrina y las enseñanzas de los doctores. Y esto íntegra y fielmente, anunciando todos los misterios de la fe, ya que están íntimamente relacionados entre sí, sin omitir ninguno aunque no esté de moda (c.760; EN 32; 62; 65; CT 30).

Todos los medios son útiles para el ejercicio del ministerio de la palabra, como ya señalaban el Concilio Vaticano II y los documentos posteriores; por eso el canon anima a los pastores a hacer uso de ellos, aunque se subrayan entre ellos la predicación y la catequesis (c.761) [15]. Parece que hay una razón práctica para hacerlo: son los medios más populares, fáciles y menos costosos, aunque es cierto que no llegan a todos y no siempre están adecuadamente atendidos. Pero, además, son los medios más originarios y coherentes con la práctica de los apóstoles y con la naturaleza misma de la Iglesia, que es convocada para oír la Palabra de Dios, al mismo Cristo Verbo encarnado (EN 42).

Los medios de comunicación de masas, especialmente los audiovisuales como el cine y la televisión, poseen una mayor penetración social, pero establecen distancia entre las personas y evitan la relación humana tan necesaria en la evangelización.

[14] JUAN PABLO II, «Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* (30-12-1988)»: AAS 81 (1989) 393-521, n.33-35. El canon está en conexión directa con los c.211; 225 § 1; 229 § 3 y 230 § 3, que nos recuerdan la función de los laicos en este sentido, advirtiendo del derecho y deber que tienen de prepararse adecuadamente para ello.

[15] Cf. ChD 13c y el decreto del Concilio *Inter mirifica*, o la instrucción *Communio et progressio* (23-5-1971), para la aplicación de este decreto conciliar (AAS 63 [1971] 593); CT 46-50.

3. La predicación

El sentido de este título es precisar quién puede *predicar* en la Iglesia, ya que se trata de un ministerio más concreto que el de *anunciar el Evangelio.*

En primer lugar es derecho de los obispos predicar en todas partes, por la misma doctrina conciliar que habla del ministerio episcopal solícito por la Iglesia universal (c.763). La legislación ha pasado de contemplarlo como *privilegio* reservado a los cardenales (CIC 17, c.349) a verlo como un *derecho* del obispo diocesano, pastor propio de su Iglesia. El derecho del obispo en las Iglesias abarca a los institutos religiosos y por extensión y *a fortiori* a los institutos seculares, sociedades de vida apostólica y prelaturas personales.

Los presbíteros y diáconos tienen la *facultad* de predicar en todas partes, aunque necesiten el consentimiento, por lo menos presunto, del rector del templo, sea el párroco, capellán, cabildo o superior religioso. La facultad es concedida por el derecho en la misma ordenación, lo que supone un cambio de mentalidad con respecto al Código anterior, donde se precisaba obtener licencias del Ordinario (CIC 17, c.1337-1338); ahora se presume la facultad y se pone como excepción una posible restricción, supresión o regulación particular. Puede restringir o quitar esta facultad el ordinario propio del clérigo o aquél del lugar donde se encuentre; la licencia puede ser requerida por una ley de la Conferencia Episcopal, de un concilio regional o provincial o de una diócesis (c.764).

Para predicar a los religiosos en sus iglesias u oratorios, se necesita licencia del superior competente a tenor de las constituciones (c.765). El superior no da la facultad, que ya la tienen los ministros por la ordenación, sino que concede la licencia. Este canon no se aplica a los institutos seculares ni a las sociedades de vida apostólica, que en este tema se rigen por el derecho de seculares.

Los laicos pueden ser admitidos a predicar en una iglesia u oratorio, lo que añade a la predicación un cierto carácter oficial por desarrollarse en un lugar sagrado, pero excluyendo la homilía (c.766). La invitación la puede hacer el mismo rector del templo. En este punto ha habido un cambio radical, pues el Código anterior la prohibía taxativamente a aquellos que no eran clérigos, aunque la permitía excepcionalmente a aquellos que habían recibido órdenes menores (CIC 17, c.1342 § 2). No se distingue entre los laicos por razón de edad o sexo y se habla de simple admisión, de *permiso,* no de facultad, estableciendo algunas condiciones: que haya necesidad, como donde se vea impedida la libertad de la Iglesia (AA 17.1), o haya escasez de clero (c.230 § 3; AG 17); que sea en casos particulares, no generalmente, y que lo sugiera la utilidad —como en las misiones

populares o en algún día especial—, o por la singular competencia del laico o por la influencia que pueda ejercer; debe hacerse según las normas de las conferencias episcopales [16].

Los ministros deben estimar la predicación porque el Pueblo de Dios se reúne por la Palabra y la busca en la boca de los sacerdotes (PO 4; c.213). Por eso la Palabra de Dios es el fundamento de toda labor pastoral (c.762). Las consecuencias inmediatas que se derivan de estas afirmaciones son: supone la disponibilidad a la predicación por parte del ministro según las exigencias propias de su oficio, y la preparación asidua teniendo en cuenta la veneración que merecen los fieles.

Se debe predicar a todos, organizando ejercicios espirituales y misiones u otras formas de predicación adaptadas a las necesidades (c.770), de modo que alcancen a la mayor parte del Pueblo de Dios. Además se debe prestar especial atención a aquellos que, por sus condiciones de vida, carecen del cuidado pastoral común y ordinario, como los trabajadores nocturnos, los emigrantes, los pilotos aéreos o los turistas (c.771 § 1; ChD 18); a los no creyentes del territorio, a quienes no practican por la debilidad de su fe, a los alejados, puesto que también a éstos debe alcanzar la cura de almas (c.771 § 2). En todo caso, observando siempre las prescripciones que pueda dar el obispo diocesano (c.772 § 1). Cuando se trata de anunciar el mensaje con la ayuda de la radio y la televisión, habrán de seguirse las normas dadas por la Conferencia Episcopal (772 § 2).

— La homilía

Entre las formas de predicación merece capítulo aparte la homilía. Se considera ésta como parte de la liturgia eucarística, donde el sacerdote y el diácono tienen un papel exclusivo (c.767 § 1). Entendida la homilía como una proclamación oficial de la Palabra de Dios y no como una manifestación de testimonios, se deberían excluir la homilía dirigida por laicos, las glosas a la homilía hecha por el sacerdote o la homilía participada, algo que no es dispensable por el obispo [17]. Co-

[16] La Conferencia Episcopal Española ha señalado otras tres condiciones: que destaquen por su vida cristiana, sean situaciones excepcionales y estén bien preparados (CEE, «II Decreto general sobre las normas complementarias al nuevo CIC [1-12-1984]»: BOCEE 6 [1985] 60-65).

[17] «D. Si el Obispo diocesano puede dispensar de la prescripción del can. 767 § 1, que reserva al sacerdote o al diácono la homilía. R. Negativo. El Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Audiencia del día 20 de junio de 1987 concedida al infrascrito, informado de la decisión arriba indicada, la ordenó publicar» (Pontificia Comision para la Interpretación de los Textos Legislativos, «Respuesta auténtica [26-5-1987]»: AAS 79 [1987] 1249).

rresponde al párroco o rector de la Iglesia que observe todo lo que está establecido al respecto (c.767 § 4).

Esto no excluiría que, una vez pronunciada la homilía por el sacerdote o diácono, los laicos pudieran dar algún testimonio, pero esto incluso sería mejor trasladarlo al final de la celebración, en el tiempo destinado a los avisos. Estos laicos se caracterizarán por su especial cualificación o preparación, o por circunstancias muy particulares que lo aconsejen sin que este hecho sea la forma habitual. No habría problema con la predicación en la liturgia de la Palabra cuando no hay sacerdotes para la celebración de la misa dominical, puesto que se trata de paraliturgia.

La homilía es la explicación del «texto sagrado» que podrá ser de algún aspecto de la Sagrada Escritura proclamada, o de alguna parte del ordinario o del propio de la misa, pero siempre en armonía con los tiempos litúrgicos y los misterios de Dios (c.767 § 1). La norma es que se centre sobre todo en el acercamiento del contenido fundamental de la Palabra de Dios a la asamblea, dejando los otros aspectos para las moniciones o introducciones a los diferentes elementos del ordinario.

La homilía ha de tenerse en todas las misas de los domingos y fiestas de precepto que se celebran con concurrencia del pueblo, por lo que no debe omitirse si no es por causa grave —como podrían ser la indisposición del ministro, un deficiente conocimiento de la lengua en la que se está celebrando o el frío extremo en la iglesia, entre otras (c.767 § 2; SC 52)—. En los días entre semana de los tiempos litúrgicos fuertes de adviento y cuaresma y en los actos festivos como bodas y bautizos, y en los funerales, también se recomienda vivamente dirigir, aunque sea brevemente, unas palabras a los fieles (c.767 § 3).

La homilía ha de presentar lo que se ha de creer y hacer, es decir, el magisterio de la Iglesia sobre los puntos más importantes de la doctrina, sin excluir los asuntos profanos como la dignidad y libertad de la persona humana, la unidad, estabilidad y deberes de la familia, las obligaciones del cristiano para con la sociedad... pero cuidando siempre el estilo y el tono de la predicación (c.768; ChD 12).

Debe, por último, ser acomodada a los oyentes, sin rebasar sus capacidades, adaptando el lenguaje demasiado eclesiástico, tantas veces extraño e incomprensible para ellos (c.769). No se trata de lucirse o causar admiración, sino de presentar sencillamente la Palabra de Dios, excluyendo la elocuencia hueca y ambiciosa. A la par, la homilía ha de ser adaptada a las necesidades de los tiempos, de la cultura, dando respuesta a las preguntas fundamentales del hombre contemporáneo. Por eso resulta indispensable una adecuada prepara-

ción previa y sería una grave negligencia dejar la homilía a la improvisación del momento.

4. La catequesis

La legislación vigente recoge varios medios para anunciar el Evangelio, pero destaca el papel primordial de la predicación y la catequesis (c.761), pues es un medio singular de evangelización a través de la cual se enseña de modo sistemático la doctrina cristiana, a la vez que se abre un espacio a la experiencia de fe personal y comunitaria, esencial para la personalización de la fe (EN 44).

En la actualidad, la catequesis se tiene que enfrentar a problemas muy importantes como es la indiferencia religiosa y la increencia, consecuencias ambas de un proceso de secularización cada vez más incisivo; la crisis del proceso de iniciación cristiana, donde la práctica sacramental y catequética, que debería garantizar el acceso a la fe, es hoy para muchos el final de toda expresión religiosa; o el divorcio entre fe y vida, fe y cultura, donde para algunos el cristianismo es socialmente irrelevante y culturalmente extraño.

Todo esto demanda una catequesis que se configure como un servicio de la Palabra de Dios encarnada en la experiencia de fe, en función de un proceso de maduración vitalmente insertado en un proyecto de renovación eclesial, una catequesis de transformación, liberadora y comprometida, que defiende su identidad desde actitudes abiertas de diálogo y acogida. Se trata de promover una catequesis inculturada que desarrolle y al mismo tiempo ilumine desde dentro las formas de vida de aquellos a quienes se dirige, que se encarne en las culturas (CEC 24).

La catequesis es un derecho y deber de la Iglesia, que se deriva del derecho y deber que tiene la Iglesia de evangelizar. Por una parte, la Iglesia urge con fuerza a los pastores para que cuiden de la catequesis como un deber propio y grave, ya que todo fiel tiene derecho de recibir de los pastores la ayuda de los bienes espirituales; y por otra insta a todo fiel a adquirir una formación cristiana adecuada, obligación acorde con otros deberes como el de trabajar por alcanzar la santidad, o con el de buscar la verdad y, una vez encontrada, acogerla y hacerla crecer. En este proceso de crecimiento la catequesis tiene un lugar privilegiado [18].

Dos son los fines fundamentales de la catequesis: uno, el fin inmediato, que es la comprensión de la doctrina o instrucción; y otro, el fin mediato, que es vivificar la fe para que sea explícita y operante

[18] Cf. CT 14; c.210; 213; 773; 748.

en la vida, pues en la catequesis nos esforzamos para lograr la comprensión y la experiencia de la importancia que tiene Jesús, el Cristo, en nuestra vida de cada día (c.773; ChD 14; GE 4). En sentido pleno podemos decir que la catequesis es una iniciación cristiana integral. Esto significa que ha de estar abierta a todas las dimensiones de la vida cristiana: no se trata simplemente de una iniciación en la doctrina, sino también en la vida, en la celebración y en la misión de la Iglesia (c.788 § 2; CT 21-22).

La fuente fundamental de la catequesis ha de ser la Palabra de Dios transmitida mediante la Tradición y la Escritura, que constituyen el único depósito sagrado de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia. Esta Palabra de Dios ha de ser comprendida bajo la guía del magisterio y la riqueza que aporta la investigación teológica, y celebrada y testimoniada en la vida (DGC 94-96; CT 27; DV 9-10).

Ha de ser, por tanto, una exposición orgánica y sistemática del mensaje evangélico, lo que significa que no se puede improvisar, ha de estructurarse y orientarse según su propia finalidad, no puede presentar cuestiones disputadas en teología, ha de ser completa y profundizar en el mensaje cristiano apoyándose en las certezas más básicas de la fe y en los valores evangélicos más fundamentales (CT 21).

a) *Dimensiones y medios de la catequesis*

La catequesis así entendida debe cultivar las siguientes dimensiones (GE 4; DGC 85-86):

- el conocimiento de la fe, ya que debe conducir a una comprensión mayor del mensaje cristiano e ir introduciendo en un mayor conocimiento de la Escritura y la Tradición [19];
- la educación litúrgica, pues la catequesis ha de preparar a los fieles para una participación plena, consciente y activa que exige la naturaleza de la liturgia misma y la dignidad de su sacerdocio bautismal (SC 7 y 14; CC 89-90);
- la formación moral para suscitar y hacer madurar las actitudes de la vida de fe cristiana, educando para que la vida moral del creyente se sustente en la vida teologal de fe, esperanza y caridad (CT 29; CC 87-88; CIC 1691-1697);
- la iniciación en el compromiso apostólico y misionero, en la presencia en la sociedad y en los diferentes servicios eclesiales, según la vocación de cada uno;

[19] Cf. Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, «La catequesis de la comunidad (22-2-1983)» n.85-86, en CEE, *Documentos colectivos del Episcopado Español sobre formación religiosa y educación*, II (Madrid 1986) 785-968.

• la oración, siendo la catequesis una verdadera escuela de oración, ayudando al creyente para que desarrolle la dimensión contemplativa de la fe, imprescindible para crecer en la vida teologal, y la educación para la vida comunitaria, incluyendo también la dimensión ecuménica

En cuanto a los medios para la catequesis, es evidente que dada su importancia han de buscarse los más aptos y eficaces la transmisión de la enseñanza de la fe no debe prescindir de las técnicas propias de la pedagogía para que el contenido de las verdades de fe se adapte a cada individuo y comunidad segun la edad, la capacidad, el modo de ser y la condición de vida del catequizando (c 779, CT 46)

La accion catequética puede llevarse a cabo por diversos medios, entre los que cabe destacar el *Catecismo de la Iglesia Católica*, un excelente compendio de la doctrina católica, cuya finalidad es la de presentar una exposicion orgánica y sintética de los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral, a la luz del Concilio Vaticano II y del conjunto de la Tradición de la Iglesia Junto a él, el *Compendio* recientemente publicado, elaborado por una comisión especial y que recoge una formulación mas sintética de los mismos contenidos de la fe Ambos son punto de referencia inexcusable para la elaboración de los catecismos particulares En cuanto a los destinatarios, principalmente se dirige a los responsables de la catequesis en primer lugar, a los obispos, en cuanto doctores de la fe y pastores de la Iglesia, y, a través de ellos, a los redactores de catecismos, a los sacerdotes y a los catequistas [20]

Junto a ellos está el *Directorio general para la catequesis*, referencia metodológica para la transmisión del mensaje evangélico y para el conjunto del acto de catequizar, donde se proponen los principios teológicos, pastorales y pedagógicos de carácter fundamental desde los que pueda orientarse la actividad catequética de la Iglesia [21]

Además contamos con los *catecismos particulares*, elaborados por la Conferencia Episcopal cuando se trata de la edición de un catecismo de ámbito nacional (c 775 § 2) o por los obispos diocesanos

[20] Nacido de la propuesta de los Padres sinodales en la sesion extraordinaria del Sínodo de 1985 JUAN PABLO II, *Catecismo de la Iglesia Catolica* ID , «Constitucion apostolica *Fidei depositum* (11-10-1992)» AAS 86 (1994) 113-118, BENEDICTO XVI, *Catecismo de la Iglesia Catolica Compendio* (28-6-2005) (Ciudad del Vaticano 2005)

[21] El Concilio Vaticano II, al final del decreto sobre el oficio pastoral de los obispos, prescribio la redaccion de un directorio para la instruccion catequetica del pueblo cristiano (ChD 44) El resultado fue este *Directorio* aprobado por Pablo VI el 18 de marzo de 1971 y reemplazado por uno nuevo que seria aprobado el 15 de agosto de 1997 SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, «Directorio General para la Catequesis (15-5-1997)», en EVa 16, 1065

cuando se trata de un catecismo local (c 775 § 1) Y esto porque el *Catecismo de la Iglesia Catolica* «no se propone dar una respuesta adaptada a las exigencias que dimanan de las diferentes culturas, de edades, de la vida espiritual, de situaciones sociales y eclesiales de aquellos a quienes se dirige la catequesis» [22], por lo que resulta del todo necesaria la elaboración de estos catecismos particulares

Si el conjunto de la acción catequética ha de estar siempre vinculado al obispo, la publicación de estos catecismos es una responsabilidad que atañe muy directamente al ministerio episcopal Los catecismos nacionales, regionales o diocesanos, elaborados con la participacion de los agentes de la catequesis, son responsabilidad última de los obispos, catequistas por excelencia en las Iglesias particulares

Según la normativa vigente, solo pueden publicar catecismos nacionales las conferencias episcopales, previa aprobación de la Santa Sede Esta competencia no es delegable a los organismos que dependen de ellas [23] Con independencia de los catecismos nacionales, los obispos pueden aprobar catecismos particulares que tengan carácter de texto oficial en sus diócesis (c 827 § 1) En las catequesis que se realizan bajo la autoridad del obispo en parroquias y escuelas se han de utilizar los catecismos oficiales aprobados por la autoridad más proxima, pudiendo utilizarse subsidiariamente otros debidamente aprobados

También se pueden usar los medios de comunicación social, por la importancia que han alcanzado en la sociedad contemporánea —siendo para muchos el principal instrumento informativo y formativo, pero usados siempre bajo la vigilancia de los pastores— y con una preparación adecuada y cualificada de quienes trabajan en ellos [24]

b) *Los responsables de la catequesis*

El primer catequista es la comunidad eclesial misma, que debe considerarse agente solidariamente responsable de la catequesis, pues la Iglesia, en cuanto tal, es el sujeto que catequiza todos los fieles participan, cada uno segun su modo propio, de esta responsabilidad, segun sus dones y carismas, testigos del anuncio del Evangelio con la palabra y con el ejemplo (c 756-759, CT 16) El apoyo y testimonio de la comunidad eclesial es considerado como condición

[22] JUAN PABLO II, Constitucion apostolica *Fidei depositum* (11-10-1992), n 24

[23] SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Respuestas (7-7-1983)», en *DC* 80 (1983) 1074-1076 no es licito difundir catecismos *ad experimentum* Los catecismos nacionales o regionales han de ser aprobados siempre por la Santa Sede

[24] Cf CEC 2493-2499, c 747, 761, 779, 822-823, DGC 161-162

esencial de una catequesis significativa, ya que todo proceso catequético debe suponer para quien lo hace una verdadera experiencia de Iglesia [25].

El obispo es el primer responsable de la catequesis en la Iglesia particular, pues en ella asume «la alta dirección de la catequesis» (CT 63). Esto implica, entre otras cosas, asegurar en su Iglesia la prioridad efectiva de una catequesis activa y eficaz, promoviendo la participación de las personas, estableciendo normas, coordinando, asegurando los medios, textos e instrumentos necesarios (c.775 § 1); cuidar de que los catequistas adquieran una formación adecuada (c.780; ChD 14); establecer en la diócesis un proyecto global de catequesis, articulado y coherente, que responda a las verdaderas necesidades y que esté en relación con los planes pastorales diocesanos. Tal proyecto ha de estar coordinado igualmente, en su desarrollo, con los planes de la Conferencia Episcopal.

Los presbíteros son pastores y educadores de la comunidad cristiana, función propia que brota del sacramento del orden que han recibido. Por esto mismo los presbíteros fomentarán la vocación y la tarea de los catequistas, ayudándoles a realizar una función que brota del bautismo y se ejerce en virtud de una misión que la Iglesia les confía (c.773; PO 12; CT 64; CF 40-42).

Entre los pastores destaca la importancia del párroco, a quien le corresponde establecer la catequesis por edades; procurar una catequesis adecuada a los sacramentos, con especial cuidado de la catequesis de iniciación; el cuidado de la catequesis de los disminuidos psíquicos y físicos; manifestar el reconocimiento y aprecio hacia los catequistas y su misión; establecer la orientación de fondo de la catequesis y su adecuada programación; fomentar y discernir vocaciones para el servicio catequético y cuidar la formación de aquéllos; integrar la acción catequética con los sacramentos, la liturgia y el servicio de caridad; y, por último, garantizar la vinculación de la catequesis de su comunidad con los planes pastorales diocesanos (c.776).

Especialmente organizará la catequesis sacramental, ya que los sacramentos sostienen la vida cristiana (cf. c.840; 843), y más en concreto se le encomienda la catequesis de la primera confesión y primera comunión, y de la confirmación como complemento de la iniciación cristiana. El párroco deberá procurar que después de la comunión los fieles tengan una instrucción catequética más profunda, más abundante y que alcance a los minusválidos físicos o psíquicos y a los jóvenes y adultos (c.777).

Los padres de familia, como primeros educadores de la fe de sus hijos, intervienen de forma decisiva en el proceso de catequesis: en

[25] Cf. c.774 § 1; CT 16; CEC 863; DGC 220-221; EN 59; CF 34; CC 153 y 266.

el despertar religioso del niño el testimonio de vida cristiana, ofrecido por los padres en el seno de la familia, tiene un carácter insustituible. Los padres reciben en el sacramento del matrimonio la gracia y la responsabilidad de la educación cristiana de sus hijos, a los que testifican y transmiten a la vez los valores humanos y religiosos (c.774 § 2; DGC 255; CT 68). Esta acción educativa, a un tiempo humana y religiosa, es un «verdadero ministerio» (FC 38) por medio del cual se transmite e irradia el Evangelio hasta el punto de que la misma vida de familia se hace itinerario de fe y escuela de vida cristiana.

La aportación peculiar de los religiosos y de los miembros de sociedades de vida apostólica a la catequesis brota de su condición específica. La profesión de los consejos evangélicos, que caracteriza a la vida religiosa, constituye un don para toda la comunidad cristiana. Esta contribución original brota del testimonio público de su consagración, que les convierte en signo de la realidad del Reino. Los carismas fundacionales no quedan al margen cuando los religiosos participan en la tarea catequética. Manteniendo intacto el carácter propio de la catequesis, los carismas de las diversas comunidades religiosas enriquecen una tarea común con unos acentos propios, muchas veces de gran hondura religiosa, social y pedagógica. La historia de la catequesis demuestra la vitalidad que estos carismas han proporcionado a la acción educativa de la Iglesia. Por ello no es extraño que el legislador les encomiende, junto a los demás agentes, la responsabilidad de la catequesis, evidentemente en coordinación con la pastoral catequética diocesana y parroquial (c.778; CT 65).

Por último, resulta del todo necesaria la colaboración de los catequistas laicos: su acción catequética tiene también un carácter peculiar debido a su particular condición secular en la Iglesia. Los laicos ejercen la catequesis desde su inserción en el mundo, aportando a la transmisión del Evangelio una sensibilidad y unas connotaciones específicas. Al vivir la misma forma de vida que aquellos a quienes catequizan, los catequistas laicos tienen una especial sensibilidad para encarnar el Evangelio en la vida concreta. Los propios catequizandos pueden encontrar en ellos un modelo cristiano cercano de referencia [26].

Aunque en ninguna parte se hace mención a la misión canónica para la catequesis, ni tampoco de ninguna facultad en este sentido, no debemos olvidar que el servicio catequético puede y debe considerarse como un auténtico ministerio de la Palabra. Este ministerio se basa en la misma gracia bautismal que nos hace partícipes de Cristo profeta, nos unge con el espíritu profético y nos introduce en

[26] Cf. c.776; LG 31; DGC 230; CT 66; CF 35-37.

la comunidad apostólica (GS 22; DV 4; EN 14; CT 5; 7; 16; 72; DGC 40; CC 110-111). Podría situarse entre los ministerios no instituidos oficialmente, pero reconocidos de hecho por la Iglesia local (cf. c.230 § 2). Puede ser muy significativo que se dé un signo de este reconocimiento público, como puede ser el gesto del *envío,* no por el acto de reconocimiento en sí mismo, sino porque entendemos que detrás de ese envío hay unas exigencias y unos derechos (CT 71). Lo esencial es que se logre un determinado estilo de ser catequista y de catequesis; si eso se logra o no por medio de la institucionalización es lo de menos, lo urgente es que se logre de hecho [27].

c) *La formación del catequista*

La formación tiene como finalidad fundamental la de capacitar a los catequistas, mediante una formación orgánica y sistemática de la fe de la Iglesia y una experiencia de fe y de comunión eclesial, para que puedan animar eficazmente un itinerario catequético en el que, mediante las necesarias etapas, dé a conocer a Cristo y ayude al catequizando a iniciarse en la fe y fundamentarla, vinculándose con Cristo en seguimiento y compartiendo la misión de la Iglesia [28].

Conviene tener en cuenta que la formación del catequista se ha de plantear en relación con otros agentes evangelizadores con el fin de economizar recursos, pues hay temáticas que son comunes a todos los agentes de pastoral (CF 91): una formación en coordinación con toda la acción evangelizadora, dentro del marco del plan de pastoral general y del plan diocesano de catequesis (CF 95), que responda a las necesidades evangelizadoras, atendiendo al momento histórico, al tipo de catequizando de nuestro tiempo y la situación concreta de la diócesis (DGC 237); que forme al catequista en todas sus dimensiones —en el ser, hacer y saber hacer—; que le especialice teniendo presentes a los destinatarios —por edades, por situaciones especiales, mentalidades o ambientes diferentes (DGC 189-192; c.777 § 4)—, y que abarque todos los aspectos que se ponen en juego en la catequesis: el conocimiento de la fe, la celebración de la misma, el

[27] «La relación del catequista con la comunidad eclesial no puede ser encubierta, ni dada por hecho, ni mucho menos excluida [...] el servicio eclesial del catequista exige el reconocimiento por parte de la comunidad, que asocia a los catequistas al servicio de los pastores, a los cuales toca discernir el don del Espíritu Santo, y ellos confirman su misión basada en el bautismo y testimonio a quien va y sirve a la Iglesia en nombre de ella» (A. Cañizares - M. del Campo, *Evangelización, catequesis, catequistas,* o.c., 551).

[28] Cf. Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *Proyecto marco de formación de catequesis* (Madrid 1998) 17; CF 105, en CEE, *Documentos colectivos del Episcopado Español sobre formación religiosa y educación,* o.c., II, 1127-1246.

seguimiento a Cristo en la misión, y la vida comunitaria o dimensión eclesial de la fe.

En cuanto a los contenidos específicos, no deberían faltar la formación bíblico-teológica básica que proporcione el conocimiento de los núcleos fundamentales del mensaje cristiano, la formación en liturgia y espiritualidad y la formación en pedagogía catequética (DGC 240-244; CF 128-135).

Los cauces formativos pueden ser diversos: cursos, cursillos, jornadas, seminarios, talleres, escuelas de catequistas, centros superiores o centros especializados en catequética. En todo caso, lo importante es delimitar bien el nivel de los contenidos que se impartan según el tipo de catequista al que se dirige, si se trata de la formación para los catequistas de base o para catequistas que asumen responsabilidades de formación y coordinación de otros (CF 29-58).

d) *La organización de la catequesis en la Iglesia particular*

La coordinación de la catequesis es fundamental no sólo por eficacia, sino también por sentido de comunión (DGC 272-274; CC 311-313). Desde aquí, el servicio que presta la Santa Sede por medio de la Congregación para el Clero, que promueve la formación religiosa de todos los fieles cristianos, es indispensable: da las normas oportunas para que la enseñanza de la catequesis se imparta de modo conveniente, vigila para que la formación catequética se realice correctamente, concede la aprobación prescrita para los catecismos y los otros escritos relativos a la formación catequética con el acuerdo de la Congregación para la Doctrina de la Fe y asiste a los Secretariados de Catequesis y sigue las iniciativas referentes a la formación religiosa que tengan carácter internacional (c.775 § 1; PB 94).

La Conferencia Episcopal, a través del Secretariado de Catequesis, tiene la tarea principal de servir a las necesidades catequéticas que afectan a todas las diócesis del territorio en tareas que exceden las posibilidades de cada diócesis o región, publicando catecismos nacionales y otros auxilios pedagógicos, convocando encuentros, jornadas, congresos, estableciendo relaciones con los medios de comunicación, coordinando acciones y ayudando a las diócesis menos promocionadas en esta materia (c.775 § 3).

Pueden establecerse también servicios de colaboración interdiocesana en aquellos lugares que por proximidad geográfica o por homogeneidad cultural hacen aconsejable un trabajo catequético en común. Así, varias diócesis aúnan su acción, aportando para el provecho común las experiencias y los proyectos, los servicios y los recursos, de modo que las diócesis mejor dotadas ayuden a las de-

más y aparezca un programa de acción común que llegue a toda la región (CC 310).

Por supuesto, tiene un lugar privilegiado el servicio diocesano que ofrece el Secretariado diocesano de Catequesis como instrumento al servicio del obispo, para dirigir y orientar todas las actividades catequéticas de la diócesis. Es obligatorio en todas las diócesis y debe contar con un equipo de personas especializadas y que, a ser posible, representen la diversidad vocacional de los agentes, sacerdotes, religiosos y laicos (DGC 267; CC 309). Sus tareas propias serían las de analizar la situación y las necesidades que existen en la diócesis, programar la acción y dar orientaciones y elaborar materiales, instrumentos y medios didácticos, instrumentos de trabajo de uso inmediato, que se utilizan dentro del mismo acto catequético.

III. LA ACTIVIDAD MISIONAL DE LA IGLESIA

Es la primera vez que aparece en la codificación una legislación específica sobre esta materia. Este título casi equipara el derecho misionero al derecho común: es un pequeño código dentro del Código, habla de personas, organización y vida eclesial de las nuevas —incipientes o no suficientemente organizadas— comunidades cristianas. Señala, además, el aspecto misionero de toda la Iglesia y la responsabilidad de todos y cada uno de los fieles cristianos de hacer presente el mensaje del Evangelio en todo el mundo y en toda circunstancia (c.211).

La acción misional de la Iglesia se define por su fin inmediato: que se implante la Iglesia en los pueblos o grupos donde aún no está enraizada (LG 17); y por los medios que se han de utilizar, fundamentalmente la predicación y el envío de predicadores [29]. No se refiere, por lo tanto, a la *missio* como actividad pastoral en los países donde se ha sufrido un detrimento del espíritu cristiano, sino desde el sentido técnico estricto de tierras no evangelizadas (c.786; AG 6).

Se entiende por implantada la Iglesia cuando disfruta de determinada estabilidad y firmeza, dotada de sacerdotes nativos, religiosos y laicos, bajo la guía del obispo propio (AG 19).

[29] «Evangelii praecones», tal y como los denomina Pío XII, «Carta encíclica *Evangelii praecones* (2-6-1951)»: AAS 43 (1951) 497-528.

1. Los responsables

La Iglesia es, por naturaleza, peregrinante y misionera (c.781). El principio está contenido en el canon: es un deber esencial de todo el Pueblo de Dios, que encuentra su fundamento en la afirmación del Concilio de que la Iglesia es *sacramento universal de salvación* (LG 59a). Como consecuencia, se ha de motivar la conciencia de la responsabilidad de todos los fieles y que cada quien asuma, desde su propia vocación, lo que le corresponda en la obra de evangelización (c.759; 222).

El Romano Pontífice y el Colegio episcopal (c.782 § 1) son los responsables de la suprema dirección y coordinación, puesto que al Colegio se le ha encomendado el anuncio del Evangelio a toda la Iglesia (AG 6a; 38a). La referencia al Romano Pontífice es inevitable porque el Colegio no existe sin su cabeza y por la especial responsabilidad del Romano Pontífice como primado (LG 22-23). El órgano de la Santa Sede que realiza esta función es la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (PB 85-92).

Cada uno de los obispos en su propia diócesis ha de mostrar una peculiar solicitud suscitando, promoviendo, sosteniendo iniciativas misionales, lo que no se identifica con el ejercicio de la jurisdicción fuera de su diócesis, sino con el cumplimiento de la obligación del recto régimen de su propia Iglesia. El fundamento está en que los obispos son los responsables de la Iglesia universal y de todas las Iglesias —la muestra de ello son las iniciativas misioneras suscitadas y sostenidas por diversas diócesis en el mundo—, por eso el Código da un protagonismo a los obispos que antes tenía sólo la Santa Sede (c.782 § 2; LG 23a; ChD 6a; AG 38).

Los miembros de los institutos de vida consagrada en modo especial están llamados a contribuir a esta tarea (c.783), pero con una limitación: seguir la índole propia del instituto, su carisma fundacional y sanas tradiciones (c.577-578), tanto desde la vida activa como contemplativa, por el testimonio de vida plenamente entregada y de disponibilidad. Ya el Vaticano II apuntó la importancia y la utilidad de la fundación de casas religiosas en una nueva Iglesia (AG 18). El canon hace referencia a una realidad histórica: a los institutos de vida consagrada se les ha confiado durante siglos, de manera prevalente, la obra misionera de la Iglesia. No se hace mención a las sociedades de vida apostólica, que no son estrictamente consagradas.

Los misioneros son aquellos que han sido enviados por la autoridad competente para implantar la Iglesia. Son dos elementos constitutivos, sin los que no existiría el misionero. No siempre coincide con el sentido popular de «salir del propio país», aunque incluso algunos documentos del magisterio hablen así (c.784; AG 23b).

Para ser misioneros son aptos todos los fieles: no existe diferencia por el lugar de origen geográfico —autóctonos o no—, ni por el tipo de vinculación jurídica —secular o regular—, ni por el estado —clérigos o laicos—. Todos tienen un mismo título y un mismo fin: colaborar con la autoridad competente que les envía a evangelizar. Además de una auténtica vocación divina, el misionero deberá estar revestido de aquellas cualidades de idoneidad imprescindibles para poder afrontar la misión: perseverancia, renuncia de sí mismo, paciencia, longanimidad, mente abierta y corazón dilatado, caridad sincera, espíritu de oración... Para lo que deberá ofrecérseles una especial formación espiritual y moral (cf. AG 23-25).

Los catequistas laicos desempeñan una acción evangelizadora propia: explicación de la doctrina, organización de la vida litúrgica y de las obras de caridad. Por ello se añade la necesidad de una formación lo más completa posible, en escuelas o bajo la tutela de los sacerdotes misioneros (c.785). Responde a un derecho fundamental y a una obligación, por lo que convendrá en muchos casos que sea un ministerio estable a tiempo pleno, que puede ser instituido y que conllevaría la retribución, seguridad social y asistencia sanitaria, de acuerdo con las normas civiles (c.229-231; AG 15; EN 76).

2. La acción misionera

El Código da también unas pautas para la metodología misionera, que tiene como finalidad hacer penetrar en la cultura y mentalidad de los pueblos la fe en Cristo, de inculturar la fe según los distintos tipos de personas.

Con los no creyentes (c.787 § 1), a través del diálogo, desde la cultura y el testimonio de vida y palabra. Con los iniciados o precatecúmenos (c.787 § 2), enseñando con libertad las verdades de fe. Con los catecúmenos, orientando hacia un claro discernimiento de la recta intención que permita el ingreso paulatino en la vida litúrgica de la comunidad, pues se trata de una fe inicial que ha de ser purificada (c.788; SC 65). El ingreso en el catecumenado se realiza cuando la Iglesia los considera como tales y escribe su nombre en el libro de los catecúmenos. No se dice nada en cuanto a los responsables o condiciones para la admisión, sino que se deja al juicio de las conferencias episcopales, pero en cualquier caso se pide que se dé en un tiempo suficiente y con la participación de sus familias (AG 14).

Con los neófitos habrá que facilitar la formación continuada que permita una profundización posterior en la fe (c.789). No se determinan los medios, dirección, responsabilidad... Parece que el responsable es el obispo directamente, a tenor del canon que afirma la necesi-

dad de que se le presenten los mayores de 14 años para que los bautice o por lo menos que determine el modo de proceder (c.863).

También se recuerda la prevalencia del obispo diocesano sobre los demás agentes misioneros, a pesar de la situación especial del territorio, y se insta a la coordinación con los demás colaboradores misioneros, especialmente los religiosos (c.790). Y esto se aplicaría también a las estructuras misioneras equivalentes a la diócesis: el vicariato apostólico y la prefectura apostólica (c.371 § 1), porciones del Pueblo de Dios presididas por un vicario —que suele ser obispo—, o un prefecto —en este caso es presbítero—, ambos con potestad ordinaria equiparada a la del obispo diocesano pero vicaria, ya que actúa en nombre del Romano Pontífice.

Otro de los temas que se contemplan es el de la atención a los inmigrantes procedentes de países de misión, como muestra de fraternidad con las Iglesias hermanas necesitadas, aun con los no cristianos y no sólo en sentido material, creando oficinas de orientación o centros de acogida, sino también pastoral, erigiendo capellanías o parroquias personales donde sea necesario, pues esta solicitud por los emigrantes es una forma excelente de manifestar la caridad cristiana (c.792; AG 38).

Por último, se insta a la cooperación misional desde las diócesis no misionales. Corresponde a los obispos diocesanos promover las vocaciones misioneras en la propia diócesis, bien sea fomentando la vocación misionera entre jóvenes y clérigos, o bien enviando alguno de sus mejores sacerdotes para la obra misionera. Asimismo es encomienda suya promover campañas de oración y limosnas, entre las que destaca la cuota anual de la diócesis, independiente de las donaciones de los fieles, que será proporcional a sus presupuestos (AG 8), y destinar un sacerdote a promover las obras misionales pontificias (c.791). Entre éstas se encuentran la obra misional de *Propaganda Fide,* destinada a ayudar económicamente a las Iglesias de misión, con el llamado día del *Domund* —último domingo del mes de octubre— como su máxima expresión; la Obra Misional Pontificia de la Santa Infancia, sección infantil de la anterior; la Obra Misional de San Pedro Apóstol, de ayuda en favor del clero indígena, y la Unión Misional del Clero, para fomentar el celo misionero entre los sacerdotes.

Conviene, por último, recordar otra norma pastoral: «El Obispo diocesano puede conceder a sus clérigos licencia para trasladarse a otra Iglesia particular por un tiempo determinado, que puede renovarse sucesivamente, de manera, sin embargo, que esos clérigos sigan incardinados en la propia Iglesia particular y, al regresar, tengan todos los derechos que les corresponderían si se hubieran dedicado en ella al ministerio sagrado» (c.271 § 2).

IV. LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Además de ser un tema de permanente actualidad por lo que supone para el desarrollo de los pueblos y el fomento de las libertades individuales, desde la protección del derecho fundamental de la persona a defender unas creencias de acuerdo con su propia conciencia, la Iglesia ha visto siempre la educación como un momento importantísimo en el desarrollo del hombre y de la sociedad, así como en la fundamentación del propio ser cristiano.

La declaración *Gravissimum educationis,* sobre la educación cristiana de la juventud, es el documento conciliar donde se trata específicamente el tema de la educación católica. El texto aprobado aborda materias de tanta relevancia como el derecho de todo hombre a la educación y naturaleza de la educación, los responsables y los medios para la educación cristiana, la importancia de la escuela y de la vocación docente, la necesidad y la obligación de la educación moral y religiosa en todas las escuelas, el perfil y clasificación de las escuelas católicas, las facultades y universidades católicas y las facultades de ciencias sagradas.

El texto conciliar señala como fin de la educación la formación integral de la persona y supone una formación que atienda al fin último del hombre, que abra el sentido de la vida, que despierte y avive la realidad de trascendencia del educando, en la que va incluida, por consiguiente, la formación moral y religiosa, formación que se ha de impartir en todas las escuelas pero respetando siempre la libertad religiosa. Ha de atender asimismo al bien de la sociedad de la que el educando es miembro, y por ello ha de capacitarle para insertarse y participar activamente en la vida de esa sociedad, contribuir a su desarrollo y cumplir sus deberes para con ella. Ha de promover, por fin, el desarrollo armónico de las condiciones físicas, morales e intelectuales de la persona humana.

1. El derecho a la educación

El fundamento del derecho a la libertad de enseñanza es el derecho de libertad religiosa, pues conlleva el derecho a recibir una enseñanza religiosa acorde con las propias convicciones y el derecho de las confesiones religiosas a impartirla. Actividad discente y docente que el Estado debe propiciar, como el resto de las manifestaciones de los derechos de libertad, y cuyo fomento puede llegar al grado de brindar sus locales y su sistema escolar para hacer efectivos aquellos derechos, incluyendo el respeto y apoyo de los centros denominados confesionales.

Esto exigiría, desde un punto de vista negativo, el respeto a las propias creencias en todas las actividades escolares, desterrando toda discriminación por razón de religión y todo cuanto pueda herir los sentimientos religiosos de los alumnos. Exige, demás, desde el punto de vista positivo, el derecho a elegir el tipo de educación religiosa y moral que los padres desean para sus hijos también en el ámbito escolar público [30]. El Derecho internacional ha recogido ampliamente estas garantías jurídicas, pero cabe lamentar que no en todos los países del mundo se han llevado a la práctica [31].

Desde estos supuestos, también el Código ha querido establecer algunos principios (c.793-794):

- Todos los padres de familia tienen el derecho y la obligación de educar a sus hijos. Se trata de educación en sentido general, ya que al transmitir la vida humana les urge la educación a sus hijos para que tengan una verdadera paternidad humana.
- Todos los padres católicos tienen el derecho y la obligación de asegurar la educación católica de sus hijos eligiendo los medios e instituciones para ello. Por su vocación al matrimonio cristiano, este oficio y derecho es como un ministerio (FC 38; GS 48b), que lo ejercen también eligiendo aquel tipo de enseñanza que defienda mejor los valores cristianos.
- Es un deber y un derecho anterior al del Estado, por lo que el Estado no puede suplirlo, pero tiene el deber de protegerlo poniendo los medios necesarios para que el establecimiento de este derecho no sea meramente formal, sino real. Se ha de defender el principio de acción subsidiaria del Estado cuando no es suficiente el esfuerzo de los padres, distribuyendo las subvenciones públicas de modo que los padres puedan escoger con libertad absoluta (GE 6a-b). Esto excluiría, por una parte, el monopolio estatal de las escuelas, que atenta contra el derecho de los padres, y, por otra, la negación de los subsidios alegando el principio de separación entre la Iglesia y el Estado (cf. GE 6; FC 40-46).
- Más aún, esta obligación y derecho de los padres precede a la misma Iglesia, ya que los padres son los que engendran a la persona

[30] El ordenamiento español ofrece las garantías jurídicas fundamentales, tanto en el art.27 de la Constitución («Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones») como en el Acuerdo con la Santa Sede de 1979, aunque su concreción legislativa en las sucesivas leyes orgánicas ha dado lugar a interpretaciones muy dispares.

[31] El art.26.3 de la Declaración universal de Derechos humanos de la ONU (1-12-1948), el principio 7 de la Declaración de los Derechos del Niño (20-11-1959), el art.5b de la Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza (14-12-1960), el art.13.3 del Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales (16-12-1966), etc. Cf. J. Hervada - J. M.ª Zumaquero, *Textos internacionales de derechos humanos* (Pamplona 1978).

humana (c.747 § 1). Este oficio de la Iglesia no es subsidiario en el sentido que hablábamos del Estado; ciertamente no es anterior al derecho de los padres, sino independiente de los derechos de éstos, por la misión que recibió de Cristo. Cuando el canon dice «de una manera singular» se está refiriendo a la misión divina, que es exclusiva de la Iglesia y diferente de la de los padres. Además, la Iglesia como madre tiene la obligación de educar a sus hijos como la paternidad natural se la impone a los padres de familia, y como sociedad en el mundo puede ser subsidiaria del derecho de los padres, capaz de educar (c.794; GE 3c).

El oficio de los pastores es procurar que todos disfruten de la educación católica (GE 2). Evidentemente es una afirmación muy genérica, pues en la práctica es imposible hacer que todos los fieles reciban esa educación. Cabe notar que no es simplemente una exhortación, sino realmente una ley, una llamada de atención a los pastores para que pongan todos los medios que estén a su alcance para hacer posible siempre y constantemente este mandato. Lo que se dice y manda a los pastores debe extenderse también a toda la comunidad eclesial.

2. Fin y objetivos de la educación católica

El fin de la educación es la íntegra formación de la persona humana. Sus objetivos: la evolución física, moral e intelectual armónica; la adquisición del sentido de la responsabilidad; la adquisición del recto uso de la libertad; y la formación para una participación activa en la vida social (c.795). Además se han de considerar otros aspectos que no aparecen en el canon pero sí en el Concilio: positiva y prudente educación sexual, educación de la fortaleza, educación para el diálogo... (GE 1).

3. La escuela católica

La escuela es una ayuda primordial para los padres en el cumplimiento de su deber de educar, un medio totalmente necesario —recordemos que hay sociedades aún no evolucionadas donde esto no es realidad todavía, por eso lo señala el canon—; por tanto, en el cumplimiento de este encargo se deberá procurar una verdadera cooperación entre padres y maestros, de modo que ni el modelo de escuela ni, por tanto, los maestros vayan contra el tipo de formación que los padres estimen más valiosos. No significa esto que les corresponda a

los padres la dirección de la actividad escolar, pues eso necesita una preparación profesional específica. Para esta cooperación se sugieren algunos medios concretos: convocar reuniones de información, compartir experiencias, oírlos... para ir mejorando entre todos la calidad de formación de los más jóvenes. Esto requiere un trabajo de formación con los padres, que a veces «no tienen tiempo» o desconocen sus derechos y deberes (c.796; GE 5). Además, el Código reafirma la libertad de elección de la escuela tanto *ad extra* —lo que conlleva la posibilidad de elegir entre diferentes opciones dentro de la sociedad civil— como *ad intra* —que exista una variedad de opciones también dentro de la misma Iglesia— (c.797; GE 6a). En consecuencia, los fieles habrán de mostrarse solícitos para que se reconozca este derecho en la sociedad civil trabajando para que haya un cambio de mentalidad (c.799).

Este deber de los padres conlleva la obligación de enviar a los hijos a escuelas donde se proporcione una educación católica o, si no es posible, proveer de otra manera a que se dé esta educación fuera de la escuela (c.798). El asunto es difícil porque en muchas escuelas, o bien no se conceden horas dentro del programa para la instrucción religiosa, o se llega a poner como materia libre. Dependerá entonces mucho de la formación religiosa que tengan los padres.

a) *El derecho y deber de la Iglesia*

La Iglesia tiene derecho a fundar y dirigir escuelas de cualquier género —de carácter general, profesionales, de educación especial, para sordos o ciegos— y de cualquier grado —elementales, secundarias, institutos—, y los fieles tienen la obligación de fomentarlas, ayudarlas y sustentarlas (c.800; GE 8-9).

Los obispos diocesanos procurarán que se establezcan escuelas en las que la educación esté imbuida del espíritu cristiano, o se creen escuelas profesionales o técnicas donde convengan (c.802). Los institutos religiosos que tienen como misión propia la educación deben retener con fidelidad su misión esforzándose por actualizar permanentemente el carisma en sus escuelas [32], recordándoles a la vez la necesidad del consentimiento del obispo diocesano para el establecimiento de una escuela en su territorio, algo que no se exigía en el anterior Código (c.801).

[32] Parece obvia esta afirmación, pero después del Concilio muchos institutos religiosos abandonaron sus escuelas, y, ante la crisis, la Iglesia ha instado últimamente a los institutos con carisma educativo el cumplimiento de esta misión. Recientemente se ha publicado CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Los religiosos en la escuela* (Madrid 2003).

b) *Concepto de escuela católica*

Ha habido una evolución importante del concepto desde que el Código de 1917 definiera la escuela católica como aquella en la que se da educación religiosa católica, estuviera fundada por la Iglesia o por el Estado (CIC 17, c.1373; 1379 § 1). Poco después Pío XI lo restringe refiriéndolo sólo a aquellas escuelas que se ordenan según la doctrina católica y donde se enseña a la vez la fe católica [33], definición que asumirá el Concilio: «su nota distintiva es crear un ambiente comunitario escolástico, animado por el espíritu evangélico de libertad y de caridad [...] de suerte que quede iluminado por la fe el conocimiento que los alumnos van adquiriendo del mundo, de la vida y del hombre» (GE 8a). La Sagrada Congregación para le Educación Católica se inclinará más por este concepto real, aunque también hará referencia a la necesidad del reconocimiento de la jerarquía para que lleve el nombre de católica [34].

El Código, tal y como aparece en el c.803, aúna las dos definiciones: desde el punto de vista jurídico, es una escuela católica aquella que dirige la autoridad eclesiástica directamente, o a través de una persona jurídica eclesiástica pública, o aquella que es creada por iniciativa de los fieles y reconocida por la autoridad eclesiástica mediante documento escrito. No serían, por lo tanto, escuelas católicas, aunque se acomoden en sus enseñanzas a la doctrina católica, las fundadas por el Estado, por las corporaciones públicas o por personas privadas, aunque se trate de católicos, si no tienen el reconocimiento de la jerarquía.

Pero sólo lo será *de facto* cuando esté verdaderamente apoyada en los principios católicos, de modo que toda la enseñanza y acción educativa esté de acuerdo con la doctrina del magisterio de la Iglesia, tanto en lo que se refiere a la fe como a la moral y vida cristiana (cf. c.803 § 2; GE 8; EC 33-48), haciendo suyas la doctrina y las decisiones pastorales de la jerarquía eclesiástica, principalmente en lo que concierne a la enseñanza y formación religiosa (cf. c.803 § 2; 806 § 1; EC 1-4), una enseñanza que ha de figurar entre las materias principales en el cuadro de materias y planes de estudio del colegio católico (GE 7-9; EC 49-92) [35].

Los profesores de un centro escolar católico serán personas que destacan por su recta doctrina e integridad de vida y cualidades pe-

[33] Cf. PIO XI, «Carta encíclica *Divini illius Magistri* (31-12-1929)»: AAS 22 (1930) 58-61.

[34] Cf. SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La escuela católica* (19-3-1977); *La escuela católica en los umbrales del tercer milenio* (28-12-1997); *El laico católico, testigo de la fe en la escuela* (15-10-1982).

[35] Cf. CEE, «Acuerdo de la XLI Asamblea Plenaria»: BOCEE 2 (1985) 18.

dagógicas, para que puedan hacer un verdadero servicio a la Iglesia, especialmente si van a ser nombrados profesores de Religión. También se pondrá mucho cuidado en el diseño de los programas de enseñanza religiosa y en la aprobación de libros de texto y material didáctico (cf. c.803 § 2; 804 § 2; GE 8; EC 71.3).

No estará de más incluir espacios de tiempo y lugar para actividades extra-académicas de formación religiosa y de asistencia pastoral, en relación con los tiempos litúrgicos y la vida de toda la comunidad cristiana, y de acuerdo con las directrices pastorales de la Iglesia universal y local (cf. c.806; EC 53-56).

c) *El papel de la autoridad en la escuela*

Varios son los oficios de la autoridad jerárquica en relación con la escuela católica (c.804-806). En primer lugar debe velar para que se imparta adecuadamente la instrucción y educación religiosa católica en cualquier escuela de su territorio —pública o privada—, y esto no como una sugerencia, sino como verdadero mandato.

Las conferencias episcopales velarán dando normas para todas las escuelas en las que se imparte la educación católica, también en colaboración y concordia con las autoridades responsables (c.804 § 1); el obispo diocesano, ordenando toda la actividad pastoral de su Iglesia particular, vigilando para que se apliquen fielmente las normas de la Conferencia Episcopal.

Cuando se trate de escuelas católicas, el obispo tiene además el derecho no sólo de vigilar, sino también de visitar aquéllas erigidas en su territorio, como un verdadero acto de jurisdicción (cf. ChD 35.4.°), así como organizar la distribución de las escuelas en el territorio diocesano, la cooperación de las escuelas entre sí, y la programación pastoral escolar inserta en el conjunto de la pastoral diocesana [36].

El Ordinario del lugar —no necesariamente el obispo en persona— tiene el derecho de aprobar o nombrar a los maestros de religión. Este derecho se aplica especialmente a las escuelas católicas, pero se extiende a aquellas que, no estando bajo la autoridad de la Iglesia, imparten educación católica si es que existe un acuerdo con el Estado. Del mismo modo tiene derecho a remover o exigir que se remuevan los profesores que no reúnan las condiciones de idoneidad señaladas anteriormente, como medio del todo necesario para conservar la identidad cristiana de la enseñanza de la religión.

[36] PABLO VI, «Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*»: AAS 58 (1966) 757-787, n.I,39.

En cuanto a los moderadores de las escuelas católicas, se prescribe que sean solícitos en procurar una educación excelente en toda su gama y de ninguna manera inferior a otra escuela de la región, aun en este aspecto deben someterse a la vigilancia del Ordinario del lugar Aunque otras escuelas puedan tener más medios materiales, la escuela católica siempre será la mejor en disciplina, orden y nivel pedagógico, de tal manera que los padres, aun los no católicos, la prefieran como la mejor

4 Las universidades católicas

Las universidades católicas, por su naturaleza, tienden a esto que se haga, por decirlo así, pública, estable y universal la presencia del pensamiento cristiano en todo esfuerzo encaminado a promover la cultura superior (cf GE 10) Ésta es la razón fundamental de que haya habido un interés permanente de la Iglesia por las instituciones de estudios superiores Las facultades de Teología fueron uno de los ejes insustituibles de toda universidad medieval, de tal manera que sería imposible comprender la cultura de Occidente si prescindiéramos de la aportación hecha por la Iglesia católica La secularización de las universidades y la supresión paulatina de las facultades de Teología en los siglos XVIII y XIX no pudieron impedir el renacimiento de la universidad católica a principios del siglo XX

Pío XI en 1931, con la constitución *Deus scientiarum Dominus,* provocó un fuerte impacto en la vida de la Iglesia, ya que por primera vez en la historia se establecía un sistema normativo completo en lo que se refiere a la enseñanza universitaria impartida por la misma Iglesia Las *Normae quaedam* (1968) de la Sagrada Congregación para la Educación Católica vinieron a especificar lo establecido por Pío XI, acomodándolo a las exigencias del Concilio, tal como proponía el decreto *Gravissimum educationis* en el número 11 Por último, la constitución apostólica de Juan Pablo II *Ex corde Ecclesiae* (1990) actualiza la regulación aplicando lo establecido en el Código de 1983 [37]

[37] Pio XI, «Constitución apostolica *Deus scientiarum Dominus* (24-5-1931)» AAS 23 (1931) 241, Concilio Vaticano II, «Declaracion *Gravissimum educationis* (28-10-1965)» AAS 58 (1966) 728-739, Sagrada Congregacion para la Educacion Catolica, «Normae quaedam ad constitutionem apostolicam *Deus scientiarum Dominus* de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam» (20-5-1968), Juan Pablo II, «Constitucion apostolica *Ex corde Ecclesiae* (15-8-1990)» AAS 82 (1990) 1475-1509

a) *Concepto*

En el Código no tenemos una definición de universidad católica, como se nos dio de escuela católica, pero en los cánones 807 y 809, en su respectiva segunda parte, podemos encontrar una definición bastante completa la universidad católica es un centro de estudios superiores con una clara finalidad la promocion de una cultura más alta que al mismo tiempo ayude a la elevación de la persona humana, a la formación de la personalidad, apoyada firmemente en los valores del humanismo cristiano Esto mediante la investigacion y enseñanza de cualquier disciplina, observando la autonomía entre ellas y su propia metodologia, pero teniendo siempre en cuenta la doctrina católica, actuando bajo la luz de la fe (cf GE 10a)

Se trata de una comunidad de estudios que enseña e investiga en varios campos, haciéndolo desde la inspiración del ideal catolico y que, por tanto, recibe el influjo del magisterio y de la doctrina católica La union que mantiene con la comunidad eclesial se basa en la relación que guarda con la jerarquía según la forma de erección por un vínculo formal constitutivo —es la autoridad la que la erige, como sucederia con una universidad perteneciente a la Conferencia Episcopal—, erigida por un instituto o persona jurídica publica, o de otras maneras por medio de un pacto institucional con la autoridad competente (ExC 2-3)

> «La universidad catolica, por el encuentro que establece entre la insondable riqueza del mensaje salvifico del Evangelio y la pluralidad e infinidad de campos del saber en los que la encarna, permite a la Iglesia establecer un dialogo de fecundidad incomparable con todos los hombres de cualquier cultura El hombre, en efecto, vive una vida digna gracias a la cultura y, si encuentra su plenitud en Cristo, no hay duda que el Evangelio, abarcandolo y renovandolo en todas sus dimensiones, es fecundo tambien para la cultura, de la que el hombre mismo vive» (ExC 6)

b) *El derecho de la Iglesia*

«La Iglesia [y dentro de ella cualquier fiel cristiano bien individualmente, bien de forma asociada] tiene derecho a erigir y dirigir universidades» (c 807 § 1) Si se trata de una persona jurídica pública habrá que ver los estatutos que la rigen en cada caso particular. Esto no significa que todas las universidades hayan de tener estatutos aprobados por la Santa Sede, aunque si se exija expresamente cuando se trata de facultades eclesiásticas (cf c 816), sino que es suficiente con que tenga el consentimiento de la autoridad eclesiástica competente, que lo puede conceder cuando considere que la univer-

sidad reúne los requisitos pedidos respecto a profesores y doctrina, y lo dará por escrito, para que conste a todos los efectos (c 808)

Las conferencias episcopales deben procurar que existan dichas universidades católicas en su territorio, pero con dos condiciones si es posible, bien sea desde el aspecto económico —cuando se cuenta con los recursos suficientes—, bien desde el aspecto político —cuando la legislacion civil lo permita—, y si es conveniente, pues puede haber ya otra universidad, católica o no pero optima, en el territorio y resultar innecesaria la creación de una nueva (c 809) Junto con el obispo diocesano, las conferencias episcopales tienen el derecho y el deber de vigilar que en las mismas universidades se observen con fidelidad los principios de la doctrina católica En caso contrario deberan actuar según lo que señalen los estatutos particulares de la universidad que lo deben prever (c 810 § 2)

La autoridad competente deberá procurar que en las universidades católicas, aun en las privadas, exista una facultad, un instituto o al menos una cátedra de Teología (c 811 § 1, GE 10b) en la que se explique convenientemente la doctrina católica «incluso a los alumnos seglares», para subrayar con esta expresión que las materias que se impartan habran de ser acomodadas a los destinatarios de modo que comprendan estas materias desde su propia vocación (cf c 229 § 2) Desde ellos se podrán programar e impartir lecciones teológicas que estén en conexión con las diferentes disciplinas de las otras facultades de la universidad (c 811 § 2)

Es una buena prescripción, ya que, al relacionar los asuntos de forma interdisciplinar, se mejora la educación Algunos cursos interesantes al respecto serian bioética, libertad religiosa, doctrina social de la Iglesia, moral sexual La posibilidad de crear estructuras semejantes en las universidades civiles dependerá de los acuerdos que existan con los Estados o con las propias universidades, como ya ocurre en algunas partes

c) *Los profesores*

Para el nombramiento de profesores, la universidad ha de tener y regirse por sus estatutos, aprobados por la autoridad competente, que seran los que regulen el nombramiento y remoción del profesorado, según las condiciones establecidas por el derecho En cuanto al perfil de los profesores, se debe procurar que tengan buenas cualidades intelectuales y morales, en fidelidad a la doctrina católica, con un buen nivel técnico y pedagógico y con una vida coherente con la fe Todo esto ha de aparecer en los estatutos para evitar problemas en caso de remocion por incumplir los compromisos adquiridos (c 810 § 1)

Se reafirma la necesidad del mandato cuando se trata de ser profesor de cualquier disciplina sagrada, con el fin de garantizar la adecuada transmisión de la fe, para el resto de las materias no es necesario (c 812) Recordemos que el mandato no concede ningun derecho que el docente no tenga como simple fiel el docente enseña las disciplinas teológicas bajo su propia responsabilidad y en nombre propio, con la libertad que se le reconoce como derecho Pero a través del mandato queda garantizada la intervención de la autoridad que discierne sobre la idoneidad del profesor para realizar esta importante tarea en comunión con la Iglesia

La autoridad competente para conceder el mandato es el obispo, maestro de la fe (cf ChD 2, 11-13, LG 21, 25), comúnmente el obispo del lugar donde se encuentra el centro, aunque esta potestad puede concederla también la Conferencia Episcopal o el gran canciller El mandato se concede sólo a los que enseñan esas materias «establemente» y no a otras categorías de profesores auxiliares o ayudantes Para recibir este mandato son habiles tambien los laicos (cf c 229 § 3) [38]

d) *El cuidado pastoral*

El cuidado pastoral de las universidades católicas queda encomendado al obispo diocesano (c 813), empleando los medios que crea más convenientes, como la erección de una parroquia personal (cf c 518), antes reservada a la Santa Sede, o de una capellanía universitaria (c 564) y la planificación de una pastoral universitaria inserta en el plan pastoral de la diócesis, auxiliandose para ello de sacerdotes, religiosos y seglares bien capacitados (GE 10)

5 **Las universidades y facultades eclesiásticas**

Como el Código no ha reordenado esta materia totalmente, sigue vigente la normativa establecida por Juan Pablo II en la *Sapientia christiana* [39], para las universidades y facultades eclesiásticas, en aquellas disposiciones que no sean contrarias al Código (cf c 6) y teniendo en cuenta algunas modificaciones posteriores [40]

[38] Cf G Ghirlanda, «Potesta sacra», en *Nuovo dizionario de Diritto Canonico* (Milan 1993) 811, F J Urrutia, «Mandato d'insegnare discipline teologiche», en ibid, 661-664

[39] Juan Pablo II, «Constitucion apostolica *Sapientia christiana* (15-4-1979)» AAS 71 (1979) 469-499

[40] Congregationis de Institutione Catholica, *Decretum Novo Codice quo ordo studiorum in Facultatibus Iuris Canonici innovatur* (2-9-2002), decreto por el que se reforman los estudios de Derecho Canonico

Se define facultad o universidad eclesiástica por sus dos fines (c.815): por un lado, la investigación de las disciplinas sagradas o aquellas disciplinas conexas, con una metodología científica e interdisciplinar que promueva una formación intelectual integral, un diálogo con los hermanos separados y una mejor racionalización de la fe; por otro lado, la instrucción científica de los estudiantes que se dedican a estudiar estas materias, no sólo para el ministerio sacerdotal, sino también para la capacitación de futuros profesores o investigadores. Así, los alumnos podrán adquirir una mayor inteligencia de la Revelación, estarán preparados para un apostolado intelectual y podrán responder a los problemas suscitados por la cultura contemporánea (GE 11).

La creación de estos centros es un derecho propio de la Iglesia que nace de la necesidad de preparar bien a sus ministros y para anunciar adecuadamente la Verdad revelada. Pero no es un derecho exclusivo, pues las otras Iglesias o comunidades cristianas también lo poseen (c.815).

Corresponde exclusivamente a la Santa Sede erigir —si ella misma las establece— o aprobar —si son establecidas por cualquier fiel o por un instituto de vida consagrada— estas universidades o facultades eclesiásticas (c.816 § 1). A ella misma le compete la *suprema dirección,* que no se trata de la dirección inmediata, sino de una dirección superior ejercida a través del gran canciller y de la Congregación para la Educación Católica al reservarse el nombramiento o confirmación de rector o director (Sch 18), conceder el *nihil obstat* a los profesores estables (Sch 27 § 2) o seguir de cerca su evolución a través del informe de la situación del centro que debe enviar el gran canciller cada tres años o del informe estadístico anual que ha de remitir el rector o director del centro.

Los estatutos propios y el plan de estudios han de ser aprobados también por la Congregación para la Educación Católica, quien deberá aprobarlos también cuando haya una modificación sustancial (c.816 § 2; Sch 7). Los estatutos deberán contener: el nombre, naturaleza y finalidad, el régimen de gobierno, el estatuto de los profesores, el estatuto de los alumnos, el estatuto del personal administrativo y de servicios, el plan de estudios, la descripción de los grados académicos que se pueden obtener, la descripción de la biblioteca, el régimen de administración económica y las relaciones con otros centros.

Para que una universidad o facultad eclesiástica pueda dar grados académicos ha de estar por lo menos aprobada por la Santa Sede (c.817). Entre los efectos derivados de la obtención de un grado académico reconocido están los que se refieren a la facultad de enseñar disciplinas eclesiásticas en facultades o universidades eclesiásticas o a la habilitación para desempeñar en la Iglesia ciertos cargos, oficios

o ministerios. No se hace referencia ya a otros privilegios antiguos como el birrete o el anillo [41].

En lo referente a la vigilancia pastoral de la autoridad competente, se asimilan a las universidades católicas (c.818), el nombramiento de profesores (c.810), la pastoral universitaria (c.813) y la necesidad del mandato para enseñar disciplinas sagradas (c.812) [42].

En cuanto a la cooperación entre centros, depende de los regímenes internos, pero en todo caso es una iniciativa necesaria tanto para potenciar el intercambio de alumnos, cuando se trata de la misma facultad, como para potenciar una mayor interdisiciplinariedad si son facultades distintas, desde el diálogo con otras ciencias que siempre enriquece a todos (c.820; GE 12; SC 60-64; ExC 7).

Los estudiantes han de ser enviados por los obispos o superiores religiosos competentes, cuando se trate de estudios eclesiásticos o cuando se quiera ampliar la formación en estudios superiores especializados, con el fin de ofrecer un mejor servicio a la diócesis o a la Iglesia. En este segundo caso deberá hacerse una mayor selección. En ambos casos, para evitar problemas posteriores, nos parece conveniente que haya constancia escrita de dicho envío (c.819; OT 18; GE 10; AG 16e).

6. Los institutos superiores de Ciencias religiosas

Los institutos superiores de Ciencias religiosas son centros académicos donde se enseñan las disciplinas teológicas y aquellas otras que pertenecen a la cultura cristiana. Pero se diferencian de las facultades de Teología en los destinatarios, que son fundamentalmente los laicos, y en la finalidad que persiguen: promover su formación teológica y prepararles para la realización de servicios y ministerios en la Iglesia o para la enseñanza de la religión católica. Este tipo de centros han de ser creados por la Conferencia Episcopal o el obispo diocesano allí donde se pueda (c.821) [43].

[41] Cf. c.250, para formarse al sacerdocio; c.253, para ser profesor; c.378, idoneidad de los candidatos al episcopado; c.478 § 1, elección de vicarios; c.1420 § 4, vicarios judiciales; c.1421 § 3, jueces; c.1435, promotor de justicia o defensor del vínculo.

[42] Con respecto a este último, hay autores que opinan —apoyándose en SCh 27.1— que, al enseñar en nombre de la Iglesia y dedicarse a la formación de sus ministros, se trataría más de una *missio canonica* que de un simple mandato. La Congregación para la Doctrina de la Fe habla en este mismo sentido al tratar la vocación eclesial del teólogo, donde los identifica. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Instrucción *Donum veritatis*, sobre la vocación eclesial del teólogo (24-5-1990)»: AAS 82 (1990) 1559-1560, donde dice: «missionem canonicam vel mandatum docendi».

[43] Cf. SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, *Normativa per l'Istituto Superiore di Scienze Religiose* (12-5-1987), protocolo 7617/87.

A la Conferencia Episcopal le corresponde dar normas comunes para todos los institutos de su territorio, supervisar sus objetivos pastorales y determinar su distribución territorial La Conferencia Episcopal Española ha dado normas particulares [44], exigiendo que en todos los centros haya algunos profesores con dedicación exclusiva a la docencia, que cada asignatura tenga un manual con garantía doctrinal y calidad pedagogica, que se mantenga habitualmente un régimen escolarizado —aunque no se descarta la posibilidad de un régimen a distancia donde no haya centros para el estudio de la Teología—, que los exámenes sean siempre presenciales y que todos los centros estén patrocinados por una Facultad de Teología que supervisará su funcionamiento y dará los títulos de diplomado o master en Ciencias religiosas

El obispo diocesano también ha de tener esta preocupación A él le corresponde la salvaguarda de la fe, la selección del personal docente, el control del regimen económico y ejercer las funciones que en las facultades de Teología se le atribuyen al gran canciller

V LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL

El tema ha cambiado con respecto a la legislación anterior, que se centraba especialmente en la censura previa de los libros y su prohibición Recordemos que mediante una notificación de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (14-6-1966) se abolió el Índice de libros prohibidos, la misma Congregación en un decreto posterior (15-11-1966) abrogaba los cánones referidos a los libros prohibidos por el Derecho y las penas contra lectores y editores (CIC 17, c 1399, 1238)

También ha cambiado la mentalidad los medios de comunicación de masas son importantes, tienen una gran influencia en la sociedad y son necesarios para la evangelización La nueva legislación no se presenta recelosa y anima a la responsabilidad personal, aunque no deja de lado la función de la jerarquía de velar por el uso adecuado de ellos y la recta transmisión de la doctrina

> «La Iglesia católica [ ] considera parte de su mision servirse de los instrumentos de comunicacion social para predicar a los hombres el mensaje de salvacion y enseñarles el recto uso de estos medios A la Iglesia, pues, corresponde el derecho natural de usar y poseer to-

[44] Cf CEE, *Los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas Orientaciones y criterios de actuacion* aprobados en la LXVII Asamblea Plenaria, Madrid, 21 25 de abril de 1997, ID, *Criterios complementarios de regulacion de las Institutos Superiores de Ciencias Religiosas* aprobados por la LXXIX Asamblea Plenaria, Madrid, 18-22 de noviembre de 2002

dos los instrumentos de este orden en cuanto sean necesarios o útiles para la educación cristiana [ ] y corresponde a los sagrados pastores el deber de instruir y gobernar a los fieles de modo que estos, sirviéndose de dichos instrumentos, atiendan a su propia perfección y salvación, así como a la de todo el genero humano Por lo demas, corresponde principalmente a los laicos penetrar de espíritu cristiano esta clase de medios a fin de que respondan a la gran esperanza del genero humano y a los designios divinos» [45]

1 El uso de los medios de comunicación social

El Código propone dos cosas el mandato de que los pastores usen los medios de comunicación social en el ejercicio de su misión, y que ellos mismos enseñen a los fieles para que éstos vivifiquen e imbuyan de espíritu cristiano los medios de comunicacion social, como ha de suceder en cualquier otra profesión temporal (c 822) Todos los fieles, pero especialmente los que tienen parte en la ordenación de estos medios de comunicación social, han de prestar su ayuda para que la Iglesia ejerza eficazmente su misión por medio de estos instrumentos [46]

2 Obligación y derecho de los pastores

La vigilancia es una misión que se funda en el derecho divino, y cuyo objeto es que las verdades de fe y costumbres no sean mal interpretadas ni oscurecidas (c 823) Los pastores que tienen esta obligación y derecho son cada uno de los obispos diocesanos individualmente, reunidos en concilios particulares o también en conferencias episcopales (c 753), y asimismo la autoridad suprema de la Iglesia, sea el Romano Pontífice o el Concilio Ecuménico La Congregación para la Doctrina de la Fe ejerce una dirección suprema en nombre del Romano Pontífice, y es la referencia en cuestiones que sobrepasen la competencia episcopal y ámbito de consulta para las cuestiones más relevantes en materia doctrinal (PB 48-55) [47]

Es parte esencial de su ministerio, de modo que pueden llegar a exigir —incluso por medio de un precepto singular— que los fieles sometan a su juicio los libros que se refieran a fe o costumbres antes

[45] CONCILIO VATICANO II, Decreto *Inter mirifica* (4-12-1963) 1-3

[46] Cf ibid, 13

[47] CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Instruccion sobre algunos aspectos relativos al uso de los instrumentos de comunicacion social en la promocion de la doctrina de la fe (30-3-1992)» *Communicationes* 24 (1992) 18-27, EVa 13, 865-876

de ser publicados, o prohibir la publicación de los que se consideren dañinos.

No es poco frecuente encontrar opiniones en la actualidad contrarias al ejercicio de esta función por parte de los pastores, interpretándola como una disposición contraria a la libertad de expresión salvaguardada en los c.212 § 3 y 218. Debemos responder afirmando que el derecho de la libre expresión no se puede interpretar del mismo modo en la sociedad civil y en la comunidad eclesial, pues la participación en la comunidad de la Iglesia conlleva la asunción de unos derechos y de unas obligaciones dentro de ella, entre los que se encuentra la necesidad de guardar siempre la comunión: la afirmación sin límites de la libertad de expresión haría que cayéramos en el subjetivismo y la interpretación personal de las realidades de fe, lo que provocaría ciertamente la ruptura de esa comunión que hay que proteger (cf. c.208-209).

La *reprobación* a la que se refiere el canon 823 § 1 es de derecho eclesiástico, es un instrumento para proteger el derecho divino de vigilancia, es un aviso a las conciencias sobre la peligrosidad de un libro, pero no tiene otros efectos jurídicos como sucedía en la legislación anterior (CIC 17, c.1398), que prohibía editar, leer, conservar, vender, traducir o comunicar a otras personas libros prohibidos que tenían que ser destruidos. Puede ser de utilidad en la tarea episcopal de vigilancia la creación de comisiones doctrinales a nivel diocesano o a nivel de la Conferencia Episcopal o la colaboración de instituciones como las universidades o facultades eclesiásticas.

3. La licencia o aprobación de los libros

Los cánones hablan indistintamente de los dos conceptos —licencia o aprobación—, incluso se identifican en algún momento (cf. c.824 §§ 1 y 829). Lo importante para nosotros es destacar la defensa del derecho de la Iglesia de vigilar la doctrina que se pretende con esta normativa. Se entiende por licencia la garantía de que lo que está escrito en el libro no es contrario a la fe. Esta licencia se obtiene habitualmente después del *nihil obstat* del censor y permite la publicación del libro. La aprobación supone, por su parte, un juicio positivo de valor sobre la publicación por tratarse de libros de una categoría especial o por su difusión e importancia para el territorio nacional, por lo que ha de intervenir la Conferencia Episcopal o la Santa Sede. Algunos autores dicen que la aprobación, a diferencia de la licencia, se da sobre un libro ya publicado.

Se ha de considerar como libro cualquier escrito que tiene como fin ser divulgado para el conocimiento de la gente. Se incluirían, por

tanto, los folletos, pero habría excepciones como en el caso de separatas. Necesitarían también licencia o aprobación tanto las nuevas ediciones como las traducciones, no así las reimpresiones por tratarse de pequeñas modificaciones del texto no sustanciales (c.829). Corresponde al Ordinario del lugar del autor —por incardinación o residencia— o del editor, pudiéndose elegir cualquiera de los dos. Pero si el primero que hace la revisión negara la licencia, se debe manifestar la negación ante el otro Ordinario, quedando a la responsabilidad de éste la decisión sin tener que atenerse a la que hubiera tomado el primero. El obispo no necesita aprobación para editar un libro fuera de su diócesis, pues es un auténtico maestro de la fe en toda la Iglesia. En el caso de los miembros de institutos religiosos, necesitan además la licencia del Superior mayor, según las constituciones. Incluso el superior puede exigir que su licencia preceda a la del Ordinario de lugar (c.832).

En concreto: los libros de la Sagrada Escritura, tanto en lenguas originales como en lenguas vernáculas, pueden ser aprobados por la Santa Sede o la Conferencia Episcopal, en el segundo caso necesariamente acompañadas de notas de los traductores, y si se trata de ediciones ecuménicas irán acompañadas de las convenientes explicaciones (c.825).

La aprobación de los libros litúrgicos, tanto en su edición típica latina como en lengua vernácula, es competencia exclusiva de la Santa Sede. Para las nuevas ediciones deberán contar con el testimonio de conformidad con el original dado por el Ordinario del lugar. Y esto aunque se trate de una parte del libro litúrgico como puede suceder con las llamadas hojas dominicales (c.826 §§ 1-2).

Los catecismos diocesanos y libros religiosos de Teología, Derecho Canónico, Historia de la Iglesia, Moral u otras materias de carácter religioso, son competencia del Ordinario del lugar, aunque no hayan sido propuestos como libros de texto. Esta prescripción se amplía *a fortiori* para los textos que se utilizan en los seminarios (c.827 §§ 1-3). En el caso de España, se precisa el dictamen de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis antes de que el Ordinario diocesano proceda a otorgar la oportuna licencia eclesiástica a los textos de religión católica [48].

Los oracionales, devocionarios —triduos, novenas, quinarios— de uso privado y cantorales pueden ser aprobados por el Ordinario del lugar, y no hay que desestimarlos porque tienen mucha difusión y pueden formar o deformar la mente de los fieles. Las estampas no necesitan licencia si no contienen oraciones (c.826 § 3).

[48] Acuerdo tomado en la XXXIII Asamblea Plenaria del Episcopado Español (noviembre de 1980).

Si el libro es aprobado puede publicarse, goza de todas las garantías para la comunidad y puede difundirse en las iglesias y oratorios. Si no es aprobado no puede publicarse, es sospechoso de error y no puede difundirse. Por tanto, se prohíbe exponer, vender y regalar libros en iglesias u oratorios que no tengan la licencia o la aprobación de la autoridad eclesiástica, porque podrían ser considerados como válidos al ser ofrecidos en un lugar sagrado (c.827 § 4), así como publicar colecciones de actas, decretos u otros documentos de la autoridad eclesiástica sin su permiso, con el fin de proteger los derechos de autor (c.828).

4. El oficio de los censores

El Ordinario del lugar puede elegir libremente a la persona que va a realizar la revisión de un libro, con tal de que tenga las debidas cualidades de ciencia —conocimiento suficiente del tema sobre el que va a juzgar—, recta doctrina y prudencia. Ya no está en vigor la norma del c.1393 § 1 del CIC 17, que exigía un oficio de censor en la Curia. La Conferencia Episcopal también puede hacer una lista de censores para todo su territorio, aunque esta posibilidad parece poco útil, salvo el caso de que no haya especialistas en las diócesis sobre determinadas materias; incluso puede nombrar una comisión cuando se trata de publicaciones especialmente delicadas (c.830 § 1).

La función del censor es dar un juicio acerca del libro, si está conforme con la doctrina de la Iglesia en lo que se refiere a fe y costumbres, tal como se expone en el magisterio auténtico de la Iglesia. Su oficio no es valorar al autor, por lo que debe evitar toda acepción de personas, ni tampoco debe juzgar sobre doctrinas disputadas (c.830 § 2).

La sentencia la da el ordinario del lugar, que es quien tiene la obligación de vigilar. El censor es un auxiliador, pero será el Ordinario quien sopese la oportunidad de la licencia y la conceda, incluso modificando el voto del censor. El modo de darla ha de ser por escrito, por la repercusión que tiene la aprobación en el foro externo y por la naturaleza del acto administrativo (c.37 y 51). Si se niega la licencia se deben consignar las razones de la denegación, bien para que el autor se explique mejor, lo corrija o tenga la oportunidad de recurrir si no está de acuerdo con la interpretación del censor (c.830 § 3). El recurso administrativo se hará ante la Congregación para la Doctrina de la Fe a tenor de los c.1732-1739 [49].

[49] Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Instrucción sobre algunos aspectos... (30-3-1992)», o.c., 10 § 3.

Ha de ponerse en el libro el nombre del ordinario que concede la licencia, el día y lugar de la concesión, con lo que no sería suficiente una referencia genérica, como «con licencia eclesiástica» o *nihil obstat,* u otras semejantes. No es necesario, sin embargo, que aparezca el nombre del censor porque este dato no interesa a la comunidad [50].

En rigor no se puede negar la licencia por oportunidad o conveniencia, pues sería coartar un derecho que tiene el autor, pero «considerando que lo escrito pudiera contener opiniones o cuestiones propias de especialistas o concernientes a determinados círculos, y podría causar escándalo o confusión en algunos ambientes o personas y no en otros, la licencia podría darse bajo determinadas condiciones, que se refieran al medio de publicación o a la lengua y que, en todo caso, eviten los peligros indicados» [51].

5. **Otras normas pastorales**

Se prohíbe escribir absolutamente nada en folletos o periódicos volantes que suelen atacar manifiestamente la religión o las buenas costumbres. Esta peculiaridad no existía en el anterior Código, y es muy oportuna para evitar el escándalo y ciertos equívocos, como el de pensar que esa publicación no es tan perjudicial y que no tiene importancia colaborar con ella; aunque es una prohibición relativa, a no ser que haya una causa justa y razonable. Son los laicos los que deberán juzgar al respecto. Los clérigos y religiosos necesitan el permiso del Ordinario del lugar (c.831 § 1).

El uso de la radio y la televisión por parte de clérigos y religiosos se ajustará a las normas dadas por la Conferencia Episcopal, siempre que hablen en materia de fe y costumbres (c.831 § 2) [52].

Las editoriales católicas tienen una especial responsabilidad: no deben publicar escritos que carezcan de licencia cuando sea preceptiva, no deben cooperar con publicaciones contrarias a la fe y deben someterse —como obras de apostolado que son— a la vigilancia del obispo diocesano. Si pertenecen a un instituto religioso, el superior deberá vigilar para que se respeten fielmente las normas canónicas [53].

[50] Según la interpretación auténtica del Pontificio Consejo para la Interpretación de los textos legislativos, de 20-6-1987 (AAS 79 [1987] 1249).

[51] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, «Instrucción sobre algunos aspectos (30-3-1992)», o.c., 8 § 4.

[52] Para España las normas fueron dictadas en 1986; cf. BOCEE 3 (1986) 115-116.

[53] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, «Instrucción sobre algunos aspectos... (30-3-1992)», o.c., art.14-15; 16 § 5; 18.

VI. LA PROFESIÓN DE FE

La profesión de fe es siempre un acto de religión, en cierta forma relacionado con el oficio de enseñar, que se realiza siempre que se va a desempeñar una función de autoridad en la Iglesia, ciertos oficios, dignidades o cargos. No es, por tanto, la profesión de fe que todo creyente debe hacer, sino un especial juramento de fidelidad personal, por lo que nunca puede ser delegada ni sería válido hacerla por procurador, aunque ya no se exija como condición para la validez del cargo como ocurría en el Código anterior (CIC 17, c.438).

Se debe realizar leyendo la fórmula ante la persona indicada por el canon 833 —parece ha de ser un sacerdote, aunque no prohíbe expresamente que sea un laico—, fórmula que ha de ser la aprobada por la Santa Sede. La última modificación se realizó en 1989, mejorando la fórmula anterior de 1967 y quedando establecida como sigue [54]: Credo Niceno-constantinopolitano, afirmación de la fe en la tradición de la Iglesia, aceptación del magisterio de la Iglesia distinguiendo las diferentes actuaciones magisteriales y obediencia a la legítima autoridad.

En cuanto a quiénes han de emitirla, el canon establece:

1.° ante el presidente o su delegado, todos los que toman parte, con voto deliberativo o consultivo, en un Concilio Ecuménico o particular, Sínodo de los Obispos y Sínodo diocesano; y el presidente, ante el concilio o sínodo;

2.° los que han sido promovidos a la dignidad cardenalicia, según los estatutos del Sacro Colegio;

3.° ante el delegado por la Sede Apostólica, todos los que han sido promovidos al episcopado, y asimismo los que se equiparan al obispo diocesano;

4.° el administrador diocesano, ante el Colegio de consultores;

5.° los vicarios generales, vicarios episcopales y vicarios judiciales, ante el obispo diocesano o un delegado suyo;

6.° los párrocos, el rector y los profesores de teología y filosofía en los seminarios, cuando comienzan a ejercer su cargo, ante el Ordinario del lugar o un delegado suyo; también los que van a recibir el orden del diaconado;

7.° el rector de la universidad eclesiástica o católica, cuando comienza a ejercer su cargo, ante el gran canciller o, en su defecto, ante el Ordinario del lugar o ante los delegados de los mismos; los profesores que dan clases sobre materias relacionadas con la fe o las

[54] CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo (9-1-1989)»: AAS 81 (1989) 104-106.

costumbres en cualesquiera universidades, cuando comienzan a ejercer el cargo, ante el rector, si es sacerdote, o ante el Ordinario del lugar o ante sus delegados;

8.º los superiores en los institutos religiosos y sociedades de vida apostólica clericales, según la norma de las constituciones.

La profesión de fe va unida al juramento de fidelidad en los casos que van del 5.º al 8.º En los casos 6.º y 7.º basta que se haga una vez al comienzo del ejercicio del cargo.

CAPÍTULO II

LA MISIÓN DE SANTIFICAR DE LA IGLESIA

Por JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO

BIBLIOGRAFÍA

BESSON, E., *La dimension juridique des sacrements* (Roma 2004); GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Il Diritto nel mistero della Chiesa,* III (Roma 1992); LONGHITANO, A. (et al.), *Il Codice del Vaticano II. I sacramenti della Chiesa* (Bolonia 1989); MANZANARES, J. - MOSTAZA, A.- SANTOS, J. L., *Nuevo derecho parroquial* (Madrid [4]2005); MORGANTE, M., *I sacramenti nel Codice di Diritto canonico. Commento giuridico-pastorale* (Roma 1984); RINCÓN-PÉREZ, T., *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia* (Pamplona 1998); SALACHAS, D., *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientali* (Roma-Bolonia 1999); WOESTMAN, W. H., *Sacraments: initiation, penance, anointing of the sick: commentary on canons 840-1007* (Ottawa 1992).

I. NOCIONES PRELIMINARES

1. Lugar de la liturgia en la vida de la Iglesia

La función de santificar en la Iglesia se ejerce peculiarmente por la sagrada liturgia, aunque existen también otras acciones de religión que la Iglesia recomienda y fomenta porque llevan a un mejor cultivo de la vida espiritual y favorecen el espíritu litúrgico, como son las oraciones, las obras de penitencia y de caridad o todo lo que pertenece a la religiosidad popular (c.839).

Pío XII en la encíclica *Mediator Dei* [1] ya había rechazado una noción meramente estética o jurídica de la liturgia, doctrina que fue recogida esencialmente por el Concilio (cf. SC 7), que, partiendo de la perspectiva bíblica —el eterno diseño salvífico de Dios se realiza gradualmente en la revelación de Dios al hombre a través de Cristo, y continúa en la Iglesia por medio de la liturgia—, establece la unión necesaria entre culto y santificación. La santificación no es el fruto de un culto teórico, sino de la adhesión a Cristo, y nuestra vida, por

[1] PIO XII, «Carta encíclica *Mediator Dei* (22-9-1956)»: AAS 39 (1947) 547-572.

tanto, ha de ser una oblación agradable a Dios. De esta función sacerdotal participa todo el Pueblo de Dios.

No es extraño, pues, que el Código vaya contra el formalismo en el culto: el culto no puede ser algo externo o material, sino una participación interna, ya que su finalidad principal es la santificación (c.834 § 1). Si es acción de Iglesia como Cuerpo de Cristo, debe participar toda la Iglesia; pero a la vez, si es acción en y por la Iglesia, no puede responder a necesidades meramente privadas. Por ello el Código explicita el significado del culto público en oposición a culto privado (c.834 § 2), aquél se caracteriza porque se realiza en nombre de la Iglesia —por mandato o en acuerdo con la autoridad pública de la misma—, por persona legítimamente designada —que no tiene que ser necesariamente un sacerdote o clérigo— y mediante actos aprobados por la autoridad eclesiástica —no sólo referidos a la celebración de los sacramentos, aunque especialmente en ellos en tanto en cuanto han de ser administrados con las condiciones necesarias para su validez, sino también en otras acciones como las oraciones, signos, gestos, etc.

Hemos de advertir, sin embargo, que la principal dificultad reside en el peligro de llegar a una falsa concepción de liturgia, considerándola como un culto prescrito y no como el ejercicio del sacerdocio de Cristo. Detrás estaría la falsa concepción de Iglesia como una sociedad religiosa, administradora de bienes eclesiásticos, y no como Cuerpo de Cristo, lo que provocaría que se cayese en el peligro de formalismo.

2. La índole eclesial de la liturgia y los agentes de la celebración

Las acciones litúrgicas son celebraciones de la Iglesia misma en la universalidad de pastores y de fieles, no celebraciones privadas (c.837; SC 26-27). El Pueblo de Dios realiza la acción litúrgica como sacramento de unidad, en la diversidad de órdenes y oficios, en consonancia con la vocación de cada uno (c.230). La participación en la liturgia es un derecho y una obligación del fiel en virtud de su bautismo, es ejecución del oficio sacerdotal de Cristo del que cada uno de los fieles participa en diverso modo, grado y especie.

En los *ordines* litúrgicos y en el Código se habla constantemente de diversos oficios y ministerios que pueden desempeñarse, resaltándose así la función verdaderamente activa de todos, según la diversidad de órdenes y ministerios, que transparentan la imagen de la Iglesia como el Pueblo de Dios congregado donde todos los miembros son corresponsables (c.835).

Tiene un lugar preeminente el obispo (cf. LG 26; SC 41; CD 15), que es definido como el *moderador,* pues cuida que todos procedan ordenadamente bajo la dirección jerárquica; el *promotor,* que aplica y hace aplicar las normas litúrgicas para que se entiendan y lleven a una mejor participación de todos, y el *custodio,* que evita se cometan abusos por la íntima relación que existe entre liturgia y fe, entre *lex orandi* y *lex credendi.*

También tienen una función peculiar los presbíteros (cf. LG 28; PO 5), quienes, como ministros de Cristo, se consagran a la celebración del culto divino y a la santificación del pueblo bajo la autoridad del obispo. Junto a ellos, desarrollan su función los diáconos destinados al ministerio, no los que son ordenados en vistas al sacerdocio, en la celebración de la liturgia, el anuncio de la palabra y el ejercicio de la caridad (cf. LG 29).

Junto a ellos, todos los demás fieles están llamados a participar activamente en la celebración litúrgica y a ejercer su sacerdocio común santificando la vida social, matrimonial y familiar (cf. LG 10-11; AA 10; GS 36).

Por eso, aunque se tolera la celebración individual y cuasi privada, la legislación subraya la preferencia de la acción litúrgica con la participación de fieles, que vale principalmente para la celebración de la eucaristía. Y esto en la medida en que la propia naturaleza de la celebración postule una celebración comunitaria, pues hay momentos en que no es fácil la presencia de personas en la celebración —por ejemplo, la reconciliación de un penitente, la aplicación de la unción de enfermos—. Esta participación activa de los fieles, que debe ser directa y no una mera representación, tiene diversas manifestaciones: presencia, respuestas, cantos, oficios especiales.

3. Culto y fe en la acción litúrgica

Partimos del principio de que los sacramentos son signos de fe: no sólo suponen la fe, sino que la expresan por medio de palabras y cosas (cf. SC 9; 59); por eso es necesario llevar a los hombres a la fe y a la conversión antes de que se acerquen a la liturgia. Un sacramento separado de la fe sería un rito mágico, pues obtiene de ella las condiciones necesarias para su existencia y autenticidad. Además, es requerida también para que el sacramento dé fruto, e incluso puede ser necesaria para la validez —como es el caso del adulto que recibe un sacramento—. El sujeto debe tener al menos la intención de la Iglesia. Indirectamente, bajo la justificación de la intención, está presente una cierta fe del sujeto, una cierta relación con la salvación, con la constitución válida del sacramento (c.836).

Dos son las consecuencias jurídico-prácticas: por un lado, la necesaria preparación a los sacramentos que piden una previa evangelización y formación catequética (cf. c.843 § 1); por otro, el cuidado del ministerio de la palabra en la acción litúrgica dada su dimensión eminentemente catequética, por lo que no se debe improvisar. De entre las formas de predicación, la homilía, como parte integrante de la misma celebración litúrgica, ha de ser tenida en mucho por los pastores (c.767 § 1).

4. Autoridad competente en liturgia

La autoridad competente en materia litúrgica es la Sede Apostólica y el obispo «según las normas del derecho» (c.838). Esta disciplina, instaurada en el Concilio (cf. SC 22), presenta un sistema mixto donde el Papa, las Congregaciones romanas y los obispos tienen parte en la moderación de la liturgia: no reserva todos los derechos a la Santa Sede, pero tampoco se los devuelve a los obispos independientemente del Romano Pontífice. Esto quiere decir que la competencia de la autoridad eclesiástica en materia litúrgica es exclusiva, lo que va directamente en contra de la intromisión externa —como podría suceder con la autoridad civil—, pero también en contra de las arbitrariedades internas de la misma comunidad eclesial.

Al obispo diocesano —al que se equiparan otros presidentes de comunidades de fieles— le corresponde dar normas de liturgia dentro de los límites de su competencia, pues tiene una verdadera potestad legislativa aunque restringida: sus facultades están subordinadas a las normas emanadas por la Santa Sede y a las decisiones tomadas por la Conferencia Episcopal. La importancia que el Concilio dio a la Iglesia particular aconsejaría una mayor competencia normativa para el obispo, especialmente cuando se trata de celebraciones con grupos particulares en las que podrían hacerse adaptaciones, muchas veces necesarias, sin el peligro de perturbación de la disciplina común. Para determinar en concreto sus competencias es necesario mirar las rúbricas en los libros litúrgicos, aunque también el Código determina algunas cosas al hablar de cada sacramento, como veremos.

A las conferencias episcopales, dentro de los límites establecidos, les corresponde hacer que la vida litúrgica se adapte a la idiosincrasia de cada nación. Su potestad es legislativa, pudiendo dictar decretos generales. Las competencias se concretan en la traducción de los libros litúrgicos a las lenguas vernáculas —competencia sin limitación, pero con la necesidad de reconocimiento por parte de la Santa Sede— y a las adaptaciones ordinarias previstas en la misma edición típica de los libros litúrgicos y en el Código (cf. SC 39), las cua-

les habrán de someterse siempre a la *recognitio* de la Santa Sede. Cuando se trata de adaptaciones extraordinarias (cf. SC 40), no tendrían competencia, pero se les reconoce un derecho cualificado de petición cuando lo requiera el bien de los fieles.

Por fin, la Santa Sede, como gestora de la liturgia, tiene competencia para ordenar la liturgia de la Iglesia universal —ordinariamente a través de los libros litúrgicos en su edición típica latina y a través de instrucciones, directorios, declaraciones...—, reconocer las traducciones a las lenguas vernáculas y vigilar para evitar abusos o extirparlos cuando sea necesario.

5. Sentido y exigencias de los sacramentos

Los sacramentos han sido instituidos por Cristo y entregados a la Iglesia, como don que ella debe conservar y administrar diligentemente. Son acciones de Cristo por el hecho de que proceden de Él y de que Él está presente con su fuerza en ellos. Pero son también acciones de la Iglesia, es decir, funciones vitales del *sacramento primordial,* que es la Iglesia. Los sacramentos son de la Iglesia en el doble sentido de que existen *por la Iglesia* —ella es el sacramento de la acción de Cristo—, y *para la Iglesia,* porque los sacramentos construyen la Iglesia (c.840; SC 7; 59). Son, finalmente, signos que expresan y fortalecen la fe (cf. c.836) por los que se rinde culto a Dios y se realiza la santificación de los hombres (cf. c.834 § 1), se crea, corrobora y manifiesta la comunión eclesial: su relación con la Iglesia no es extrínseca, es decir, no están entregados a una Iglesia cuya vida sea independiente de los sacramentos, sino que en ellos se edifica y se manifiesta.

Por eso la Iglesia ejerce una potestad real sobre los sacramentos, en cuanto ecónoma de la realidad sacramental, y está empeñada en la adaptación del signo sin que cambie la sustancia, pues lo que hay en los sacramentos de institución divina pertenece al depósito inmutable de la fe y no puede alterarlo (c.841). La competencia, así, es exclusiva del Romano Pontífice y del Colegio de los obispos, que ejercen la misión de custodiar y transmitir los elementos esenciales de los sacramentos desde el carisma de la infalibilidad. La reserva que se establece en favor de la autoridad suprema de la Iglesia se justifica por el lugar que los sacramentos ocupan en el depósito de la revelación y por la necesidad de que no haya ni ignorancia ni vacilación sobre cuanto afecta a la validez.

Esta potestad la ejerce generalmente el Romano Pontífice, de modo habitual y ordinario, a través de los órganos competentes de la Curia y especialmente de la Congregación para la Doctrina de la Fe

y del Culto Divino; con el Colegio episcopal solemnemente en el Concilio. Los aspectos concernientes a la celebración misma o al ritual, dentro del ámbito de la licitud, pueden y deben ser compartidos por la autoridad territorial, en razón del principio de subsidiariedad y de adaptación e inculturación.

6. El derecho a los sacramentos

Es un derecho de los fieles que nace de la recepción del bautismo y que se entiende desde el deber de los pastores de ofrecer esos bienes espirituales de los que son dispensadores, mostrando así la mutua ordenación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial (cf. c.213). Pero su ejercicio no puede entenderse en sentido absoluto, sino que se condiciona a alguno de los siguientes requisitos que pueden afectar a la validez, la licitud o la utilidad de la recepción del sacramento (c.843):

- Pedirlo oportunamente —en razón de circunstancias de tiempo, lugar, etc.—. En general es el *pastor propio* del fiel el que tiene la facultad habitual para administrarlo; sin embargo, en circunstancias de grave dificultad para acudir al pastor propio, cualquier ministro tiene el deber de justicia de dispensarlos.
- Estar bien dispuestos, de acuerdo con la naturaleza de cada sacramento; en caso contrario se podría negar la recepción del sacramento, aunque esto no significaría de ningún modo la negación del derecho a recibirlo cuando la persona haya dado muestras de cambiar su disposición. En concreto, esta condición afecta directamente al tema de la catequesis sacramental: el lugar que ocupa es central, ya que los sacramentos sostienen la vida cristiana. El reto es repensar la pastoral de sacramentos centrándola más en la oferta que en las exigencias, porque no sería justo exigir unas disposiciones determinadas a quienes no se les han ofrecido las posibilidades necesarias para tenerlas.
- No existir una prohibición o impedimento legal en el caso concreto —por ejemplo, excomunión, pecado público manifiesto, falta de plena comunión eclesial—, pero en situaciones graves, generalmente en peligro de muerte, y por el bien de la persona, pueden ser dispensados cuando no están estrictamente ligados a la esencia del sacramento en cuestión.

Son los pastores los encargados de administrar los sacramentos y de velar para que los que los reciban lo hagan con las suficientes garantías jurídicas, especialmente aquellos que tienen cura de almas, aunque de forma diversa y en relación a cada sacramento en particular.

7. El carácter sacramental

La norma referida al *carácter sacramental* es ya tradicional y se remonta a los concilios de Florencia y Trento: bautismo, confirmación y orden imprimen en el alma un carácter indeleble, es decir, algo espiritual que los distingue de los demás, consagrando y configurando con Cristo a quien los recibe de modo ontológico y permanente; por tanto no pueden reiterarse (c.845). Los demás sacramentos pueden repetirse, aunque no todos de la misma manera, conforme a las determinaciones del Derecho.

Dada la importancia de los sacramentos que imprimen carácter, es una consecuencia lógica que se plantee la repetición bajo condición, si existe una duda prudente sobre el hecho mismo de la administración —no se sabe a ciencia cierta si el sujeto lo recibió o no—, o sobre la presencia de algún requisito esencial —la intención del ministro de hacer lo que hace la Iglesia, la capacidad del ministro (en el caso de la confirmación y del orden, donde es necesario asegurar la existencia del sacerdocio ministerial, ligado necesariamente a la sucesión apostólica), el consentimiento de quien los recibe cuando es adulto y los elementos esenciales (materia y forma) que configuran el sacramento.

En todos estos casos habría que repetir la administración del sacramento bajo condición, con el fin de velar por la *salus animarum* y cuidar la reverencia debida a los sacramentos, siempre después de haber hecho una diligente investigación y haber valorado adecuadamente las pruebas e indicios descubiertos.

8. Prescripciones sobre los santos óleos

Los óleos son tres: el santo crisma, el óleo de los catecúmenos y el óleo de los enfermos. Están elaborados de aceite —fundamentalmente de oliva—, y aromas, en el caso del crisma, y se usan en cuatro sacramentos: bautismo, confirmación, orden y unción, aunque sólo en la confirmación y en la unción forman parte de la materia del sacramento. La consagración y bendición de óleos que tiene lugar en la misa crismal del Jueves Santo manifiesta la plenitud del sacerdocio del obispo y la estrecha comunión jerárquica que se establece entre él y sus presbíteros (c.847).

Por eso se recomienda la participación de todos los presbíteros de la diócesis en ella, especialmente los párrocos, quienes deben, además, obtener los óleos de su propio obispo y guardarlos luego diligentemente en un lugar decoroso —generalmente en la iglesia pa-

rroquial—, pues los va a utilizar frecuentemente en la administración de los sacramentos en su comunidad.

La renovación periódica de los óleos significa que la comunión también se mantiene siempre viva y renovada, aunque en caso de necesidad se pueden utilizar otros más antiguos siempre que no estén corrompidos. La excepción la encontramos en la prescripción sobre el óleo de los enfermos que puede ser bendecido en la misma celebración.

9. La gratuidad de las celebraciones

La administración de los sacramentos no puede tener ni siquiera apariencia de negocio. No se trata de suprimir los aranceles —son ofrendas que contribuyen a hacer eficaz el deber de todo fiel cristiano de ayudar a la Iglesia en sus necesidades—, sino de evitar en los ministros cualquier exigencia económica al margen o por encima de las normas establecidas. La autoridad competente para fijar la cuantía de las ofrendas es generalmente la asamblea de los obispos de la provincia eclesiástica, de modo que no se den diferencias en las diócesis limítrofes, lo que podría provocar perplejidad entre los fieles (c.1264).

A la vez, el legislador quiere eliminar cualquier discriminación o acepción de personas por causas de índole económica. Sabemos que la Iglesia tiene una especial sensibilidad para con los más necesitados como destinatarios privilegiados de la acción evangelizadora, por lo que los ministros han de procurar siempre que no queden privados de la ayuda de los sacramentos por razón de su pobreza (c.848).

10. La comunicación en lo sagrado

Se entiende por comunicación la participación de alguien de un culto litúrgico o de sacramentos en otra Iglesia o comunidad eclesial. Quienes se pueden comunicar son sólo los bautizados. La comunicación en lo sagrado es *activa* cuando el católico participa del culto acatólico, y *pasiva* en el sentido contrario. En razón de la disposición interna puede hablarse de comunicación *formal,* cuando al participar en el culto de otra confesión se comparten sus posiciones doctrinales, y comunicación *material,* cuando la participación no incumbe a la aceptación de aquella doctrina (c.844) [2].

[2] PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo (25-3-1993)»: AAS 85 (1993) 1039-1119, n.30.

La norma ordinaria es que los católicos reciban los sacramentos de los ministros católicos dentro de la comunidad católica. Pero la norma extraordinaria admite que católicos que no pueden acceder al ministro católico puedan recibir los sacramentos de la penitencia, unción y eucaristía de manos de ministros de otras iglesias donde estos sacramentos sean válidos y también recíprocamente (OE 27b). En este caso, para la validez se requiere que el ministro acatólico sea válidamente ordenado y pueda administrar válidamente el sacramento del que se trata; y para la licitud, que haya necesidad o una verdadera utilidad espiritual, que no haya peligro de error o de indiferentismo y que exista imposibilidad física o moral de acercarse al ministro católico. En caso de inobservancia se prevé una sanción penal indeterminada (c.1365).

A la inversa, se dan normas también para los acatólicos orientales que desean participar en los sacramentos administrados por un ministro católico, normas que afectan a la licitud: que lo pidan espontáneamente —no por coacción ni proselitismo— y que estén bien dispuestos. Esto vale también para miembros de otras iglesias que a juicio de la Santa Sede se encuentren en idénticas condiciones de las Iglesias orientales —generalmente cismáticos de buena fe.

En el caso de los demás acatólicos las normas son más estrictas, aunque sólo afecten a la licitud: en peligro de muerte o necesidad grave, a juicio del obispo diocesano o de la Conferencia Episcopal, si no pueden acercarse al ministro de su comunidad, que lo pidan espontáneamente, que estén adecuadamente dispuestos y que profesen al menos fe católica respecto a estos sacramentos.

11. La obediencia y la creatividad

Aunque durante los primeros siglos no era extraña la adaptación de las fórmulas litúrgicas, con la obligación siempre de mantener la doctrina, lo cierto es que la proliferación de abusos hizo que Trento estableciera el principio de la exclusión de toda creatividad y la necesaria fidelidad a los libros litúrgicos, principio que se mantuvo inmutable hasta el Código de 1917, que lo mandaba incluso bajo pecado grave por ciertas omisiones: *nadie añada, suprima o cambie nada por propia iniciativa* (CIC 17, c.733).

El Concilio Vaticano II mantuvo el principio para evitar las arbitrariedades, pero junto a esto subrayó la participación activa, consciente y fructuosa de los fieles en la liturgia, de tal manera que se abrió la puerta a las adaptaciones, como quedaría patente en la ins-

trucción *Pastoralis actio,* en la carta *Eucharistiae participationem* o en el mismo *Directorio para las misas de niños* [3].

El Código de 1983 se suma a esta nueva mentalidad y admite una creatividad moderada, remitiendo a los libros litúrgicos donde aparecen las posibilidades de adaptación en las rúbricas. Para el legislador la creatividad no es el fin, sino el medio para una celebración activa, aceptada y saludable espiritualmente, contraria tanto a una creatividad iluminada como a la inercia rutinaria. La solución desde el Derecho envuelve varios aspectos: aceptar los libros litúrgicos y aprovechar sus posibilidades, formar en liturgia a pastores y fieles y no instrumentalizar pastoralmente la eucaristía. Para otras soluciones habrá que recorrer el camino de las adaptaciones extraordinarias.

II. LOS SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

Los sacramentos de la iniciación cristiana —bautismo, confirmación y eucaristía— son aquellos por los que se alcanza la madurez y plenitud en la vida de Cristo y la plena incorporación a la Iglesia (c.842 § 2); los demás sacramentos hacen referencia, bien a la restauración o refuerzo de la vida en determinadas circunstancias —penitencia y unción como sacramentos de sanación—, bien a la asignación de una función ministerial o social dentro de la comunidad eclesial —orden y matrimonio.

Los sacramentos de la iniciación guardan entre sí una íntima unidad, lo que tiene también consecuencias importantes en el plano disciplinar y en la formación catequética. Así, por ejemplo, cuando los recibe un adulto lo debe hacer en una y única celebración litúrgica, según el orden tradicional conservado en las Iglesias orientales (c.851 § 1; 852 § 1; 866). O cuando se trata de bautismo de infantes, aunque se separa de los otros dos sacramentos, se recomienda que el padrino de confirmación sea el mismo del bautismo para señalar la unidad de la iniciación cristiana (c.893 § 2). Y además se hace mucho hincapié en el deber del párroco con respecto a la preparación catequética previa a la primera comunión, que se deberá prolongar después de ésta durante el tiempo conveniente para que enlace con la catequesis de confirmación (c.777 2.º).

[3] SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, «Instrucción *Pastoralis actio* (15-5-1969)», en DLP 900s; ÍD., «Carta *Eucharistiae participationem* sobre plegarias eucarísticas (27-4-1973)», en ibíd., 285-291; ÍD., «Directorio para las misas con niños (1-9-1973)»: AAS 66 (1974) 30-46.

1. El bautismo

Partimos de un principio fundamental: el valor del bautismo como puerta de acceso a la vida en el espíritu y a los demás sacramentos (c.842 § 1). El bautismo constituye al hombre persona en la Iglesia, lo integra en la comunión de los fieles y es condición indispensable para cualquier derecho/deber dentro de ella. El bautismo *capacita* para recibir los demás sacramentos que de otro modo se recibirían inválidamente. Esto es una verdad de carácter dogmático que establece una prohibición de administrar los sacramentos a quien no esté bautizado.

a) *Principios doctrinales*

El Código no se aparta de la definición tridentina —*sacramentum regenerationis per aquam in verbo*— subrayando la necesidad del bautismo para la salvación, aunque con una mayor sensibilidad ecuménica (c.849). Los efectos sacramentales son la liberación del pecado —original y personal—, la filiación divina y la unión a Cristo. Produce un efecto permanente e indeleble, el *carácter,* que habilita para los demás sacramentos e incorpora al bautizado a la Iglesia como miembro del Pueblo de Dios, le da la personalidad jurídica (c.11; 96; 204), y es el fundamento de la igual dignidad y corresponsabilidad de todos los fieles (c.208).

En lo que se refiere a cómo se administra el sacramento, la materia es la ablución con agua verdadera —por infusión o inmersión, no por aspersión—, y la forma es la fórmula trinitaria verbal: «N. yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». La determinación de una manera u otra de administrarlo le corresponde a la Conferencia Episcopal (c.854). En el caso de España, la opción ha sido que se siga la costumbre extendida de la infusión [4]. El agua ha de ser bendecida —requisito éste para la licitud—, excepto en el Tiempo Pascual y en caso de necesidad (c.853).

b) *La celebración del bautismo*

La observancia de los libros litúrgicos es la norma ordinaria, pero en situación de necesidad es suficiente con derramar agua sobre el bautizando con la fórmula trinitaria. Se establece un doble rito: para

[4] Cf. CEE, «I Decreto general sobre las normas complementarias al nuevo CIC (26-11-83)»: BOCEE 2 (1984) 102, art.8,3.

niños y para adultos Se recomienda la celebración comunitaria y las posibles adaptaciones de las conferencias episcopales (c 850) [5]

Tambien se habla de la preparación pastoral en ambos casos (c 851) para los adultos, el *Ritual de iniciación cristiana de adultos* subraya cinco elementos fundamentales anuncio, conversión, profesion de fe, efusión del Espíritu y participación en la eucaristía Estas disposiciones se aplican a aquellos que han pasado la infancia y tienen uso de razón (c 852)

En el caso del bautismo de niños que no han alcanzado el uso de razón —y de los equiparados a ellos como los amentes—, los padres, o quienes hacen sus veces, y los padrinos, deben recibir la preparacion necesaria para asegurar la adecuada educación cristiana del bautizado, preparación que queda como responsabilidad directa del párroco [6]

La imposición del nombre como signo continúa teniendo significado, por lo que será conveniente recordar a padres y padrinos el sentido de esta tradición, respetando también las raices culturales de cada pueblo y su propia idiosincrasia El nombre significa la nueva vida que se recibe, la pertenencia a Dios o la fe en la intercesión de los santos y en su valor ejemplar (c 855)

En cuanto al día de la celebración se ha de preferir la Vigilia Pascual, como modo más solemne, o el domingo, destacando dos elementos la inserción en el misterio de Cristo resucitado y la celebración comunitaria (c 856)

Respecto al lugar de la celebración, en caso de necesidad, dondequiera que sea, fuera de este caso de necesidad, el lugar propio para el bautismo es una iglesia u oratorio, en concreto, el adulto en la iglesia parroquial propia, y el niño en la iglesia parroquial de sus padres La comunidad parroquial debe sentirse responsable de los neófitos Por grave incomodo se puede celebrar en otra iglesia u oratorio más cercano o en otro lugar decente Toda iglesia parroquial ha de tener pila bautismal y pueden tenerla otras iglesias u oratorios dentro del limite de la parroquia El bautismo en casas particulares no debe hacerse fuera de caso de necesidad o por causa grave, y en este último caso con permiso del Ordinario del lugar En clínicas u hospitales puede ser autorizado sólo por el obispo diocesano, con justa cau-

[5] Cf ID , «La iniciacion cristiana Reflexiones y orientaciones (27-11-1998)», en DLP 5423-5569

[6] Los padres de familia tienen una gravisima obligacion y derecho de educar cristianamente a sus hijos Es una obligacion mas moral —para con Dios— que juridica Los padrinos su oficio es supletorio, o mejor, cumulativo con el de los padres Son responsables subsidiariamente la escuela y la parroquia Habra que educar tambien a la comunidad cristiana sobre este aspecto Cf c 774 § 2, 1136, 226, GE 3, CT 8, FC 8, CEC 1253 1255

sa, con el fin de velar para que no falte la preparación de los padres y padrinos y se dé la seguridad jurídica de la anotación (c 857-860)

c) *El ministro del bautismo*

El ministro ordinario es el obispo, el presbítero y el diácono, el ministro legitimo es el parroco (c 530 1 °, 862), el ministro extraordinario, cuando esta ausente o impedido el ministro ordinario, puede ser un catequista u otra persona destinada por el Ordinario del lugar En caso de necesidad, cualquier persona que tenga la debida intención y que emplee la materia y la forma prescritas Sería conveniente instruir con especial cuidado a enfermeras y comadronas, por el especial ministerio que en este punto pueden desempeñar (c 861)

d) *El sujeto del bautismo*

El legislador establece dos condiciones de capacidad que afectan a la validez ser persona humana y no estar bautizado (c 864) Esta norma se funda en la voluntad salvífica de Dios que alcanza a todos los hombres, en la necesidad del bautismo para la salvacion y en el carácter indeleble que imprime (cf CEC 1257-1261, 1272-1274)

En el caso del bautismo de adultos se requiere, además, para la validez la necesaria voluntad o intención de recibirlo, al menos *habitual,* es decir, que haya sido manifestada y no revocada [7] Para la licitud se necesita que este suficientemente instruido acerca de las verdades de la fe y las obligaciones cristianas, haya sido probado en la vida cristiana mediante el catecumenado, y se arrepienta de sus pecados antes de administrarle el sacramento En peligro de muerte, la instrucción se reduce a que conozca los rudimentos sobre las verdades de la fe trinitaria, la intención y la promesa de que observará los mandamientos (c 865)

Bautismo, confirmación y eucaristía deben administrarse inseparablemente al adulto si no lo impide una causa grave (c 866) El que bautiza por oficio tiene *ipso iure* la facultad de hacerlo, sin que necesite para ello delegación alguna, aunque permanece la obligación de comunicarlo al obispo cuando el bautizando haya cumplido 14 años (c 863)

Los niños son bautizados en la fe de la Iglesia, que es la que presenta y obra [8] La fe personal de los asistentes y del ministro no es

[7] Cf SANTO OFICIO, «Instruccion dirigida al vicario apostolico de Tche-Kian (1 8-1860)», en Dz, 2835-2839

[8] CEE, *Ritual del Bautismo de niños* (10-4-1970) n 8 «Siempre entendio la Iglesia que no habia de privar del bautismo a los niños, porque considero que son bautizados

absolutamente necesaria, aunque no se puede olvidar la importancia de la preparación de los padres y padrinos, ni actuar contra el consentimiento de los padres para evitar una concepción mágica de los sacramentos. La tradición está testimoniada desde los primeros siglos (San Ireneo, la *Traditio Apostolica,* Orígenes, San Cipriano, San Agustín) [9]. El Concilio de Trento defendió esta práctica pastoral y definió solemnemente la doctrina del bautismo de niños condenando la opinión de la *ratificación* defendida por Erasmo [10].

El Código establece que se tata de una obligación, más que de una recomendación, el que los niños sean bautizados en las primeras semanas (c.867), algo más amplio que en los primeros días como se prescribía en el anterior Código, de modo que la madre también pueda estar presente en la celebración y pueda proveerse a una preparación adecuada de todos.

No se trata de administrar indiscriminadamente el bautismo a todos los niños, pero tampoco de realizar una pastoral rigorista (c.868). El bautismo es necesario para la salvación, como una oferta gratuita de Dios, pero se deben exigir las garantías de un desarrollo posterior de la fe. En caso contrario, más que negar se diferirá el bautismo para preparar adecuadamente a los padres y se inscribirá el nombre del niño en un libro destinado a tal efecto —que no es el de los catecúmenos— con el fin de hacer un seguimiento a la familia [11]. En cualquier caso conviene que se determinen estos aspectos en el directorio diocesano correspondiente.

Los padres y padrinos son los responsables de la fe del niño: la semilla de la gracia de Dios, que el bautismo deposita en el alma del niño, ha de desarrollarse en un medio favorable, por lo que no se debe acceder a bautizar a los niños cuyos padres no pueden garantizar la educación posterior, a no ser que puedan suplirlos los padrinos u otros familiares. Por eso la Iglesia no debe acceder a bautizar a los niños cuyos padres, poco creyentes o practicantes ocasionales, no pueden asegurar que, una vez bautizado el niño, se podrá beneficiar de la educación católica exigida por el sacramento. Si las garantías ofrecidas son suficientes, por la calidad de los padrinos o porque se

en la fe de la misma Iglesia, proclamada por los padres, padrinos y demás presentes. Ellos representan tanto a la Iglesia local como a la comunidad universal de los santos y de los fieles; es decir, a la Madre Iglesia, que *toda ella, en la totalidad de sus miembros, engendra a todos y a cada uno* (San Agustín, *Epist.* 98, 5: PL 33,362)».

[9] Cf. S. Ireneo, *Adv. Haer.* II, 22, 4: PG 7,784; Hipolito, *Traditio Apostolica,* 21: *Sources Chrétiennes* 11 (1946) 49; Orígenes, *In Leviticum hom.* VIII, 3: PG 12,496; S. Cipriano, *Epist. 64,* 5: PL 3,1018; San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de baptimo parvulorum,* lib. I, XVII-XIX, 22-24: PL 44,121-122.

[10] Cf. Concilio de Trento, Sesión VII, c.XIII-XIV.

[11] Cf. SCDF, «Instrucción *Pastoralis actio* 28.1»: AAS 72 (1980) 1139-1143.

presentan otros familiares como podrían ser los abuelos que se responsabilizan de ello, el sacerdote no deberá rehusar ni diferir el bautismo. En caso contrario, cuando las garantías son insuficientes y no hay certeza moral, sería más prudente retrasarlo, pero manteniendo el contacto con los padres para buscar la solución mejor [12].

En cuanto al bautismo de niños de padres católicos divorciados y casados de nuevo por lo civil y de cuantos viven en situaciones irregulares, si al menos uno de ellos garantiza la educación cristiana para su hijo, no existe razón alguna para negarles ni aplazarles la administración del bautismo. Incluso se les puede admitir si quien se compromete a darles esta educación es algún pariente próximo, o esta tarea es asumida por los padrinos, con esperanza fundada de realización. Aquí debemos contemplar algunos casos especiales:

En el caso de que los padres vivan en situación irregular —divorciados anteriormente casados canónicamente y vueltos a casar por lo civil, casados simplemente por lo civil o parejas de hecho—, si pueden regularizar la situación, el párroco debe hacer ver la contradicción de su petición con la situación que viven e instarles a que la solucionen, pero si queda garantizada la educación cristiana de su hijo no podría negársele el bautismo.

Cuando se trata del bautismo de niños en peligro de muerte el Código dice que *se les puede* bautizar, no que *se les deba bautizar,* incluso contra la voluntad de sus padres (c.868 § 2), pues prevalece el derecho natural del niño a salvarse sobre la potestad de los padres (cf. c.226 § 2). Esta opción es hoy más contestada que en épocas anteriores, seguramente por el derecho natural, la patria potestad que tienen los padres con respecto a sus hijos que aconseja que sean ellos los que soliciten el bautismo y no que se les imponga.

Cuando se trata de niños expósitos deben ser bautizados, a no ser que conste su bautismo después de una diligente investigación (c.870); si son fetos abortivos sólo deben bautizarse si tienen vida, rechazando así la opinión de aquellos que afirman que estos fetos no son personas (c.871); se bautizará bajo condición, y explicándolo adecuadamente para que lo entiendan los presentes, cuando se trate de un bautismo dudoso (c.869 § 1).

En el caso de los bautizados acatólicos (c.869 § 2) debemos presumir su validez. Se puede admitir sin duda el bautismo de los ortodoxos, veterocatólicos y el celebrado en las llamadas Iglesias históricas del siglo XVI: comunión anglicana, episcopalianos, presbiterianos, luteranos, calvinistas y metodistas —estos últimos con algunas dudas—. No sería válido el administrado por otras congregaciones

[12] Ibíd., 14-15; CEE, *Ritual del Bautismo de niños,* 57-60.

como los testigos de Jehová, los mormones [13], los pentecostales y las sectas en general [14].

e) *Los padrinos*

La función del padrino en el bautismo de adultos consiste en avalar al catecúmeno ante la comunidad y, en nombre de la comunidad cristiana local, acompañar al candidato en el día de la elección, en la celebración de los sacramentos y en la etapa «mistagógica». Por eso necesita una preparación específica que debe incluir técnicas de acompañamiento personal y de dirección espiritual (AG 14).

En el bautismo de niños su función tiene dos objetos fundamentales: presentar al candidato junto con los padres en la celebración y obligarse con ellos a poner las bases para el compromiso futuro del niño con la fe católica (c.872). Es un deber no subsidiario, sino cumulativo con el de los padres, desempeñando así un verdadero *oficio* (c.774) [15].

El Código establece que haya un solo padrino y del mismo sexo del niño, o dos y de sexo distinto para reflejar la paternidad espiritual, con el fin de no multiplicar el número de padrinos y evitar una devaluación de este ministerio (c.873).

Le elección del padrino no debe guiarse por razones de parentesco o amistad o prestigio social, sino por un deseo sincero de asegurar a sus hijos unos padrinos que sean capaces de influir eficazmente en su educación cristiana. Las condiciones de idoneidad son (c.874):

- Haya sido elegido por quien va a bautizarse, por sus padres o por quienes ocupan su lugar, o, faltando éstos, por el párroco o ministro.
- Tenga capacidad para esta misión e intención de desempeñarla, lo que supone, al menos, un conocimiento básico de los fundamentales misterios de la fe.

[13] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Respuesta a una duda sobre la validez del bautismo conferido por «La Iglesia de Jesucristo de los santos del último día», conocida como «Mormones» (15-6-2001): Pregunta: ¿Es válido el bautismo conferido en la comunidad llamada «La Iglesia de Jesucristo de los santos del último día», conocida generalmente come «mormones»? Respuesta: No.

[14] Los bautistas emplean el rito sólo para los adultos y la eficacia de su bautismo ha sido cuestionada debido a la separación de la materia y de la forma, los congrecionalistas, unitarianos y universalistas rechazan la necesidad del bautismo, y con ello se presume que no lo administran adecuadamente; tampoco es válido el bautismo de la Iglesia adventista del Séptimo Día (Sabatistas), Iglesia de Dios del Séptimo Día, cuáqueros, Ejército de Salvación, Luz del Mundo... y de corrientes teosóficas como espiritistas, espiritualistas, rosacruces, teósofos o la Iglesia gnóstica.

[15] Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, «El padrino de bautismo y su recuperación jurídico-pastoral»: REDC 155 (2004) 41-64.

• Haya cumplido dieciséis años, a no ser que el obispo diocesano establezca otra edad, o que, por justa causa, el párroco o el ministro consideren admisible una excepción.

• Sea católico, bautizado o recibido en la Iglesia católica, quedando excluidos los excomulgados o inhabilitados para ejercer oficios y quienes han abandonado la Iglesia por un acto formal. El bautizado que pertenece a una comunidad eclesial no católica sólo puede ser admitido junto con un padrino católico, y exclusivamente en calidad de testigo del bautismo [16].

• Esté confirmado, aunque esta condición no se exige ya para la validez del oficio.

• Haya recibido ya el santísimo sacramento de la eucaristía, centro de la vida cristiana y junto al bautismo y la confirmación completa la iniciación cristiana (c.897).

• Lleve, al mismo tiempo, una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir, pues se trata de un ministerio que exige la plenitud del testimonio cristiano.

• No esté afectado por una pena canónica, legítimamente impuesta o declarada (no sería obstáculo una pena *latae sententiae).*

• No sea el padre o la madre de quien se ha de bautizar.

Los sacerdotes, diáconos, religiosos o novicios sí pueden ejercer el oficio de padrinos, al contrario de lo que sucedía en la legislación anterior. Respecto a la posibilidad de cambiar los padrinos cuando no ejercen su función, la doctrina común establece que no, porque se trataría de una ficción de derecho. Podría ejercerse la función de padrino por procurador cuando existe la imposibilidad de acudir a la celebración.

f) *La anotación del bautismo*

El bautismo ha de ser anotado por el párroco donde se ha celebrado, como notario nato, en el libro de bautismo parroquial, especificando el nombre del bautizando, del ministro, padres, padrinos y testigos si los hubo, lugar y día del nacimiento y de la administración (c.877 § 1). Cuando el párroco no ha estado presente en el bautismo, el ministro deberá informar al párroco de aquella parroquia en la cual se administró el sacramento para que haga la inscripción (c.878). En el margen del libro de bautismos se han de anotar también la confirmación, el matrimonio, el orden o la profesión perpetua, la adopción y el cambio de rito (c.535 § 2). El párroco no puede

[16] Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo (25-3-1993)»: AAS 85 (1993) 1039-1119, n.48 y 98b.

modificar sin expresa autorizacion de la Curia ninguna partida y cuando lo haga debe adjuntar siempre el decreto correspondiente que lo autoriza

Para probar documentalmente el bautismo, el párroco elaborará una partida donde se especifiquen estos mismos datos y donde aparezca la firma del párroco y el sello de la parroquia Si no hay este registro bastaria con la declaración de un solo testigo fuera de toda sospecha, o el juramento del que se afirma bautizado si recibió el sacramento teniendo uso de razón (c 876)

Cuando se trata de una madre soltera se consignará el nombre de la madre, si consta públicamente su maternidad o lo pide voluntariamente, y el del padre si su paternidad está probada En los demás casos, se inscribirá sólo el nombre del bautizado para no perjudicar la fama de nadie (c 877 § 2) Si son hijos adoptivos, lo más conveniente será acomodarse a lo que este establecido en el registro civil de la región (c 877 § 3) [17]

2 La confirmación

La fe de la Iglesia en la confirmación, recogida en el c 879, reafirma su carácter sacramental, que significa la configuracion plena con Cristo e incorporación plena a la Iglesia, contra quienes la entienden como una simple toma de conciencia de la fe bautismal En el avance por el camino de la iniciación cristiana, la confirmación supone el crecimiento y robustecimiento de la vida divina que cualifica al confirmado para dar testimonio de Cristo con las palabras y con las obras, vinculándolo de modo más perfecto a la Iglesia con la que es corresponsable en su mision [18] De ahí que la confirmación sea necesaria para recibir otros sacramentos como el orden (c 1033) o el matrimonio (c 1065 § 1) o para ser admitido al noviciado (c 645)

[17] CEE, «I Decreto general» BOCEE 2 (1984) 102, art 9 «Los parrocos deben cuidar que en las inscripciones de un hijo adoptivo en el libro de los bautizados se haga constar el nombre o nombres de sus adoptantes y que en dicha inscripcion consten ademas los otros datos que recoja la inscripcion de adopcion efectuada en el Registro Civil, a cuyo efecto el parroco exigira antes de proceder a la inscripcion en el libro de los bautizados, el oportuno documento del Registro Civil que certifique legitimamente la adopcion practicada»

[18] Cf LG 11 33, SC 71, AA 3, Pablo VI, «Constitucion apostolica *Divinae consortium naturae* (15-6-1971)» AAS 63 (1971) 657, Comision Episcopal de Doctrina de la Fe, «Nota sobre algunos aspectos doctrinales del sacramento de la confirmacion» BOCEE 32 (1991) 158, n 3

a) *La celebración del sacramento*

La materia del sacramento es la crismacion o uncion con el crisma, hecho de aceite de oliva y balsamo y consagrado por el obispo en la misa crismal, en la frente con el dedo pulgar de la mano derecha, haciendo la señal de la cruz a la vez que se impone la mano Y la forma son las palabras «Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo», tomadas del rito oriental bizantino del siglo V La imposición de manos previa no pertenece a la esencia del rito, pero forma parte de su integridad (c 880)

En cuanto a la celebración (c 881), parece que el tiempo más oportuno son todos los domingos, especialmente de Pascua, y dentro de la eucaristía, para poner de relieve la unión íntima entre los tres sacramentos de la iniciación cristiana Por necesidad pastoral puede celebrarse cualquier día, dando entonces mayor relevancia a los signos bautismales El lugar es la parroquia propia de los confirmandos como punto de referencia de la comunidad cristiana y sede bautismal, aunque, si los candidatos fueran pocos, se recomienda unir varias parroquias en una sola celebración para que tambien así se ponga de manifiesto la catolicidad de la Iglesia, o celebrarlo en la catedral [19] Como para muchos jóvenes su vida cristiana se desarrolla en el colegio más que en la parroquia, podria existir la posibilidad de que se celebrara alli, sabiendo que la administración de la confirmacion en capillas o iglesias no parroquiales precisa de un permiso del ordinario y el certificado del parroco del confirmando donde conste que ha recibido la preparación conveniente [20]

b) *El ministro del sacramento*

El Código prefiere hablar del obispo como ministro *ordinario* de la confirmación (c 882), en lugar de utilizar la terminología conciliar de ministro *originario* utilizada en el Concilio y que expresaría más la vinculacion del confirmado a la Iglesia que preside el obispo y tendría un carácter más ecuménico [21] A él le corresponde velar por la administracion de este sacramento a sus súbditos o quienes, no

[19] Cf CEE, *La iniciacion cristiana* o c , n 33 «La parroquia es, por tanto, despues de la catedral, el ambito privilegiado para realizar la iniciacion cristiana en todas sus facetas catequeticas y liturgicas del nacimiento y desarrollo de la fe A pesar de las dificultades que se presentan hoy, es necesario que la comunidad parroquial asuma con responsabilidad la tarea eclesial de la renovacion y revitalizacion de si misma»

[20] *Ordo confirmationis* (22-8-1971) 11 13, 55-56

[21] Cf OE 13, UR 16, LG 26 La decision por esta denominacion se debio fundamentalmente a la intervencion del patriarca melquita Maximos IV Cf *Acta et Documenta Concilio Vaticano II aparando* Series II, vol II, 269-271

siéndolo, lo pidan razonablemente (c.885 § 1), por lo que confirma válidamente a cualquier fiel y en cualquier parte y lícitamente a sus súbditos, con independencia de que lo haga fuera o dentro de su territorio, mientras no se le haya prohibido expresamente, aunque si lo hace fuera para la licitud precisa la licencia, al menos presunta, del obispo diocesano (c.886).

Por el mismo derecho tienen esa facultad habitualmente los equiparados al obispo diocesano, y *ad casum,* cuando se trata del bautismo de adultos o de admitir a un acatólico a la plena comunión, un presbítero autorizado por el obispo. En peligro de muerte puede hacerlo el párroco y cualquier presbítero incluso afectado por una censura (c.883) [22].

El obispo, además, puede dar la concesión a cualquier presbítero aunque no haya una necesidad grave, y no es preciso que la autorización se dé por escrito para la validez, ni tampoco que el presbítero sea una dignidad, pero nunca podrá ejercerlo en territorio ajeno so pena de actuar inválidamente (c.887-888). El mismo obispo o el presbítero dotado de la facultad puede asociarse a otros para administrar el sacramento en la misma celebración cuando exista una causa grave (c.884).

c) *Los que van a ser confirmados*

Sólo el bautizado aún no confirmado puede recibir el sacramento válidamente, pues imprime carácter, como sabemos. No hay restricción por causa de la edad, la preparación o la capacidad mental, salvo el caso de la debida intención en el adulto (c.889), aunque para la licitud se exija la instrucción debida, recta disposición y capacidad para renovar las promesas del bautismo, salvo casos excepcionales, como en peligro de muerte o cuando se trata de infantes o asimilados (c.891).

No consta con certeza que haya obligación grave de recibir la confirmación en circunstancias normales, aunque sería grave omitirla por menosprecio (c.890), y deberá ir precedida de una preparación catequética como requisito previo, de tal modo que el derecho a recibir el sacramento quedaría en suspenso mientras el sujeto, habiéndosele ofrecido los medios necesarios, no la hubiera adquirido adecuadamente. Deberá, en todo caso, insertarse en el itinerario catequístico general aunque se haga desde los colegios u otras estructuras no parroquiales y con la colaboración de los padres.

[22] *Ritual de iniciación cristiana de adultos,* 44-44 y apéndice.

En cuanto a la edad, se establece el principio de que se administre en torno a la edad de la discreción del juicio, pero puede ser modificado por la Conferencia Episcopal, como ha sucedido en la mayoría de los casos posponiendo la edad hacia la adolescencia o la primera juventud (c.891) [23]. La Conferencia Episcopal Española establece como edad la adolescencia —situada en torno a los 14 años—, salvando el derecho del obispo a seguir la edad de discreción a la que hace referencia el canon.

Pero, en este caso, no podemos olvidar que el sacramento de la confirmación ha de entenderse como un don gratuito de Dios, para no reducirlo a una pura y simple ratificación del bautismo, so pena de convertirlo en un puro ejercicio de la libertad personal. La Conferencia Episcopal Española nos alerta de este peligro y nos recuerda que «se ha de transmitir la auténtica enseñanza de la Iglesia que conjuga el carácter gratuito de la iniciativa salvadora de Dios con la respuesta libre del hombre» [24]. Una interpretación deficiente o incompleta del sacramento *podría favorecer una cierta depreciación del* bautismo de los niños.

d) *Los padrinos*

El padrino no es absolutamente preceptivo, pero la legislación lo recomienda vivamente por la importante misión que puede desempeñar: procurar que el confirmando se comporte como un verdadero testigo de Cristo y que cumpla las obligaciones inherentes al sacramento (c.892) [25].

Lo más conveniente es que se escoja como padrino al que asumió esa misión en el bautismo (al contrario de lo que establecía el CIC 17) con las mismas condiciones de idoneidad que se requerían para ser padrino del bautismo (cf. c.874). También puede haber un solo padrino —por ejemplo, el catequista— para un grupo, pero nunca podrán ser los padres del confirmando, ni deberán elegirlo por motivos puramente sociales, pues es un ministerio eclesial.

Por esto mismo se ha de procurar evitar el equívoco fácil de conceder el padrinazgo por simples motivos de amistad o de compañerismo, de vínculos familiares o de posición social, sin referencia seria a una vida cristiana congruente. Para ello, los responsables de la pastoral parroquial deberán motivar a los padrinos, en encuentros de

[23] Cf. J. San José Prisco, «Los requisitos para la confirmación en la legislación particular española»: REDC 153 (2002) 857-876.

[24] Cf. Comision Episcopal de Doctrina de la Fe, «Nota sobre algunos aspectos doctrinales del sacramento de la confirmación», a.c., 160-161.

[25] *Ordo confirmationis* (22-8-1971) 5.

formación, sobre la misión que asumen y procurarán ayudarles después, en la medida de lo posible, en el seguimiento de su ahijado.

e) *La anotación*

El párroco debe inscribir los nombres de los confirmados en el libro de confirmaciones del archivo parroquial, dejando constancia del ministro, de los padres y padrinos, el lugar y día de la administración del sacramento y también debe anotarlo marginalmente en el libro de bautismos o notificarlo al párroco del lugar del bautismo, para que él haga la anotación. Si el párroco del lugar no hubiera estado presente, debe el ministro, por sí mismo o por medio de otro, comunicarle cuanto antes la confirmación administrada. Cuando se trata de administrar la confirmación a alguien que no es de la diócesis, lo más conveniente es que se realice la comunicación prescrita a través de la cancillería del obispado. Para la prueba de que se ha recibido el sacramento de la confirmación se procede igual que en el bautismo (c.894-896).

3. La eucaristía

La eucaristía es el culmen y la fuente de todo el culto y de toda la vida cristiana. En apenas tres cánones el legislador ha querido condensar la fe de la Iglesia en la eucaristía: en ella se contiene, se ofrece y se recibe al mismo Cristo nuestro Señor, es acción de Cristo y de la Iglesia y unión a la oblación de Cristo —sacramento, memorial y sacrificio—, por ella se significa y realiza la unidad del pueblo de Dios y se lleva a término la edificación del cuerpo de Cristo (c.897-899 § 1).

Toda la comunidad es sujeto de la acción eucarística, aunque sólo el sacerdote actúa *in persona Christi capitis,* por lo que se deberá velar para que haya una participación fructuosa y frecuente, suscitando dentro de la asamblea los diversos oficios y ministerios. No se ignora la función específica del sacerdote, pero se quiere recuperar la función de la asamblea, cuya participación no debe realizarse y manifestarse por la vía de la mera representación, sino por la vía de la participación personal según el modo propio de cada uno, y se insta a disponer la celebración de forma que todos los participantes perciban los frutos abundantes que de ella se derivan (c.899 §§ 2-3).

a) *El ministro de la eucaristía*

El ministro para una celebración válida de la eucaristía es el sacerdote válidamente ordenado, condición que no se cumpliría en las comunidades protestantes sin sucesión apostólica, pues equiparan sacerdocio común y sacerdocio ministerial (c.900 § 1). Por eso es necesario reafirmar la doctrina sobre la diferencia sustancial entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, para no caer en los errores de la reducción de la eucaristía a puro banquete o de admitir la celebración realizada por cualquier persona sin el carácter sacerdotal en situaciones de necesidad para que la comunidad no se vea privada de ella [26].

Como garantía el legislador recomienda que se presente la *carta comendaticia* del ordinario o superior, dada al menos en el año, que certifique esta circunstancia, aunque normalmente se resuelve la situación desde la confianza (c.903).

Para la celebración lícita se exige además que el sacerdote no esté impedido por ley canónica penal (c.900 § 2); que posea las disposiciones necesarias; que no haya incurrido en una irregularidad o en un impedimento (c.1044); que tenga la debida preparación (c.909); que respete las normas litúrgicas y canónicas (c.905); y, a no ser por causas justas y razonables, que celebre con la participación de algún fiel (c.906).

b) *Las circunstancias de la celebración*

La aplicación de la misa por una intención particular (c.901) debe ser objetivamente determinada y hecha a tiempo —antes de la celebración o al menos de la consagración—, salvo que exista alguna prohibición por motivo de escándalo o inducción al indiferentismo, o cuando se trata de pedir por cristianos no católicos si esto provocara escándalo para los fieles (c.1185).

El sacerdote debe celebrar frecuentemente la eucaristía (c.904), recomendándose la celebración diaria, y esto aun cuando no pueda tenerse con asistencia de fieles, sabiendo que ha de preferirse la misa celebrada en comunidad (SC 7; 41), que se ha de entender como la misa normativa [27].

[26] Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Carta *Sacertotium ministeriale* (6-8-1983)»: AAS 75 (1983) 1001-1009.

[27] PIO XII, «Carta encíclica *Mediator Dei* (22-9-1956)»: AAS 39 (1947) 552; SC 7; PABLO VI, «Carta encíclica *Mysterium fidei* (3-9-1965)», en EVa 2, 420; *Ordenación general del Misal Romano* (1969) 112-115.

En lo que se refiere a la concelebración de la misa (c.902), el Concilio dio una nueva disciplina que manifiesta mejor la unidad del sacrificio y del sacerdocio, y que es expresión de la fraternidad sacramental (SC 57). Así, se permite la concelebración siempre que la utilidad de los fieles no requiera otra cosa, respetando la libertad de cada uno para celebrar individualmente y en fidelidad a lo prescrito en los libros litúrgicos [28]. La *Ordenación General del Misal Romano* especifica cuándo se prescribe, como sería el caso de la ordenación del obispo y del presbítero y en la misa crismal, y cuándo se recomienda, como el Jueves Santo en la misa vespertina, en las misas celebradas con ocasión de concilios, reuniones de obispos y sínodos, en la misa para la bendición de un abad, en la misa conventual, en la misa principal en iglesias y oratorios y en las misas en cualquier tipo de reuniones de sacerdotes tanto seculares como religiosos, especialmente cuando está presente el propio obispo. Lo que ciertamente queda excluida es la concelebración con ministros acatólicos (c.908).

No es lícito que el sacerdote celebre la eucaristía más de una vez al día (c.905), pero excepcionalmente se podrá celebrar o concelebrar una segunda vez por derecho universal en el Jueves Santo —la misa crismal y la misa *in Coena Domini*—, en la Vigilia Pascual, en Navidad —tres misas con tal que se celebren a su tiempo—, en el día de los Fieles Difuntos —también tres misas—, en el sínodo o la visita pastoral, en cualquier tipo de reuniones de los sacerdotes y en las misas conventuales o «de comunidades».

El Ordinario del lugar podrá dar licencia para binar siempre que concurran penuria de sacerdotes y una causa justa, pero la trinación sólo está permitida cuando, además de estas condiciones, haya una auténtica necesidad pastoral, y sólo en domingos y días de precepto. Más allá de esto, sólo se podría conceder al sacerdote que celebre más de tres misas en casos particulares, en favor de sus súbditos y con verdadera necesidad, y nunca como facultad habitual, porque esto sería desconocer permanentemente la ley general, lo que haría necesaria una solicitud de indulto a la Santa Sede [29].

[28] La regulación litúrgica sobre la concelebración fue promulgada en 1965 *(Ritus servandus in concelebratione Missae* [Typis Polyglottis Vaticanis 1965]), e incorporada posteriormente a la *Ordenación General del Misal Romano.*

[29] Cf. J. MANZANARES, «La Eucaristía», en J. MANZANARES - A. MOSTAZA - J. L. SANTOS, *Nuevo derecho parroquial,* o.c., 191.

c) *El ministro de la comunión*

El ministro ordinario de la comunión es el obispo, el presbítero y el diácono capacitados por el sacramento del orden; el ministro extraordinario es el acólito debidamente instituido u otro fiel a quien el Ordinario del lugar le hubiera concedido esta facultad de forma permanente o *ad casum* a través del párroco o rector del templo (c.910; cf. c.230 § 3), aunque los laicos no podrán ejercer esa función cuando se halle presente un ministro ordenado que pueda realizarla [30].

d) *Participación de la eucaristía*

Todo bautizado puede y debe ser admitido a la sagrada comunión, pues es un derecho que tiene como fiel (c.912; cf. c.213; 843), aunque el Derecho establece algunas condiciones o prohibiciones, como veremos seguidamente. A la vez, el fiel cristiano tiene la obligación de comulgar con frecuencia, pues es un medio excepcional de gracia (c.898). Por el abandono de la práctica, la Iglesia impuso el precepto de la comunión pascual para todo fiel después de la primera comunión, por lo menos una vez al año, norma que sigue firme por la relevancia de este sacramento en la vida cristiana (c.920).

Para recibir la comunión es preciso estar en gracia: cuando existe pecado grave, hay necesidad de la previa confesión sacramental, que puede suplirse mediante un acto de contrición perfecta cuando existe un motivo grave o necesidad urgente, o cuando falta la oportunidad para confesarse, quedando la obligación remanente de confesarse cuanto antes (c.916). Los que diariamente o con frecuencia suelen comulgar conviene que con la oportuna periodicidad, según la condición de cada cual, se acerquen al sacramento de la penitencia [31].

También hay que guardar el ayuno eucarístico al menos desde una hora antes de la sagrada comunión, a excepción sólo del agua y de las medicinas. La norma cae en casos de imposibilidad o cuando se trata de personas de edad avanzada o enfermos y quienes los cuidan, incluidos los familiares (c.919; 1252).

[30] Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, «Respuesta (20-2-1987)»: AAS 80 (1988) 1373: «D. Si el ministro extraordinario de la sagrada comunión, designado según las normas de los c.910 § 2 y 230 § 3, puede ejercer su función supletoria también cuando estén presentes en la iglesia ministros ordinarios que no están de algún modo impedidos, aunque no participen en la celebración eucarística. R. Negativo».

[31] SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Ritual de la Sagrada Comunión y del Culto a la Eucaristía fuera de la misa* (21-1-1973) 23. Especialmente el Código lo señala en el caso de los alumnos de los seminarios (c.246 § 4), los clérigos (c.276 §§ 2 y 5), los religiosos (c.664), los miembros de institutos seculares (c.719 § 3), los miembros de las sociedades de vida apostólica (c.732).

Generalmente se comulgará dentro de la misa y con hostias consagradas en esa celebración, aunque con causa justa se favorece la comunión de los fieles cuando no han podido asistir a la celebración, y en cualquier rito católico, sea latino u oriental, sin ninguna limitación, pero dos veces como máximo al día, de modo que se favorezca la participación plena y consciente en la celebración y no se tome como mera devoción; incluso cabría una tercera comunión cuando haya razones objetivas suficientes (c.917-918 y 923) [32].

Como norma, se repartirá la comunión bajo la sola especie de pan, por las ventajas prácticas para su distribución, pero existe la posibilidad de dar la comunión bajo las dos especies «de acuerdo con las leyes litúrgicas» [33]. También sólo bajo la especie del vino cuando no se pueda comulgar bajo la especie del pan, como es el caso de los celiacos (c.925) [34].

En cuanto a comulgar en la boca o en la mano, la normativa pide que se respete la libertad de cada fiel para acogerse a uno u otro modo manteniendo siempre el debido respeto: cuidar la nobleza del gesto del comulgante que manifieste lo que se recibe y la limpieza de las manos; insistir en que se pronuncie el *amén* como respuesta a la fórmula del ministro; la sagrada Hostia se llevará a la boca de cara al altar y antes de retirarse a su sitio; no se ha de tomar el pan directamente de la patena, sino que se recibirá del ministro; no se obligará a los fieles a recibir la comunión en la mano, sino que se respetará la libertad para que cada quién elija una u otra forma [35].

— La denegación del sacramento

El derecho prevé también la denegación del sacramento en situaciones de pecado público y manifiesto. En este segundo supuesto se encuentran los que han sido excomulgados, aquellos que están en entredicho después de la imposición o declaración de la pena, y aquellos

[32] Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, «Respuesta (26-6-1984)»: AAS 76 (1984) 746-747: «D. Si, de acuerdo con la norma del c.917, los fieles que ya han recibido la Sagrada Eucaristía pueden recibirla ese mismo día solamente una segunda vez, o cada vez que participan en una celebración eucarística. R. Afirmativo a la primera; negativo a la segunda». Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Ritual de la Sagrada Comunión y del Culto a la Eucaristía fuera de la misa* 15; *Ordenación General del Misal Romano,* 56.

[33] *Ordenación General del Misal Romano,* 283.

[34] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Carta circular a los presidentes de las comisiones episcopales sobre la comunión de los celíacos (24-7-2003)»: *Notitiae* 31 (1995) 608-610: el ordinario puede conceder a los celíacos poder comulgar con pan de trigo con la mínima y necesaria cantidad de gluten para la panificación. CEE, *Nota de la Comisión Episcopal de Liturgia sobre la comunión de los celíacos* (20-2-2003).

[35] *Ordenación General del Misal Romano,* 160.

que obstinadamente persisten en un manifiesto pecado grave (c.915). Aquí, ciertamente, se incluye a los divorciados de un matrimonio canónico anterior y que volvieron a casarse civilmente, y a aquellos que, siendo bautizados y no teniendo impedimento alguno, han optado por el matrimonio meramente civil. Dada la unidad del ministerio sacramental, no cabe simultáneamente la irregularidad en el estado de vida matrimonial y la regulación del acceso a la eucaristía [36].

— La primera comunión

En referencia a la primera comunión de los niños, el Código no establece una edad concreta, sino que ésta vendrá determinada por un doble requisito: suficiente conocimiento —que es algo más que el uso de razón—, y una preparación catequética cuidadosa, de manera que entiendan el misterio de Cristo en la medida de su capacidad y puedan recibir el Cuerpo del Señor con fe y devoción (c.913 § 1). Este grado de madurez suele situarse entre los 7-9 años de edad. «No se acerquen a recibir la sagrada Eucaristía los niños que aún no han llegado al uso de razón, o los que el párroco no juzgue suficientemente dispuestos. Sin embargo, cuando suceda que un niño, de modo excepcional con respecto a los de su edad, sea considerado maduro para recibir el sacramento, no se le debe negar la primera comunión, siempre que esté suficientemente instruido» [37].

Además se exige clara y directamente la previa confesión sacramental (c.914; 777 2.º). A pesar de las opiniones de algunos autores que ven en la norma dificultades de índole antropológica, pedagógica o pastoral, la Iglesia ha querido reafirmar la validez de la doctrina muy recientemente [38].

«Además, la primera comunión siempre debe ser administrada por un sacerdote y, ciertamente, nunca fuera de la celebración de la misa. Los días más oportunos para celebrarla son los domingos de Pascua, la solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo o los

[36] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Carta sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados vueltos a casar (14-9-1994)»: *Ecclesia* 2707 (1994) 37-38.

[37] Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, «*Redemptionis Sacramentum*, sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la Santísima Eucaristía (25-3-2004)» 87.

[38] Ibíd., 87. Cf. SAGRADA CONGREGACION PARA LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, «Declaración *Sanctus Pontifex* (24-5-1973)»: AAS 65 (1973) 410; SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO - SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, «Respuesta *ad propositum dubium* (20-5-1977)»: AAS 69 (1977) 427.

domingos del Tiempo Ordinario, puesto que el domingo es justamente considerado como el día de la Eucaristía» [39].

En el caso de niños con minusvalías psíquicas sólo podría negárseles el sacramento si hubiera completa seguridad de que son incapaces de cualquier acto humano y no pueden distinguir el pan común del pan eucarístico, lo mismo que se exigiría a los niños que estuvieran en peligro de muerte (c.913 § 2).

Las personas responsables de la preparación son primariamente los padres, que en esta tarea pueden ayudarse de otras personas: catequistas, la escuela católica, asociaciones, etc. (c.914; cf. c.793 § 1), y cumulativamente es responsable el párroco, quien debe velar para que los niños no se acerquen a la primera comunión ni demasiado jóvenes ni mal preparados y debe certificar su idoneidad si hacen la primera comunión fuera de la parroquia, aunque no se puede imponer que la primera comunión se haga necesariamente allí (cf. c.530; 777 § 2).

— La comunión de los enfermos

En cuanto a la comunión de los enfermos, el Código hace una llamada a los responsables de la atención pastoral del enfermo, siguiendo la doctrina tradicional sobre la obligación de comulgar en peligro de muerte, para que lleven el viático a quines se encuentren en esta situación. La disciplina permite que la comunión pueda repetirse en el mismo día si hay empeoramiento y sugiere que, mientras dure el peligro de muerte, el enfermo la reciba más veces en días distintos (c.921).

El viático se puede administrar en cualquier tiempo y hora, procurando que no se retrase demasiado para que pueda recibirse con lucidez. A ser posible deberá recibirse dentro de la misa, de modo que el enfermo pueda comulgar bajo las dos especies, lo que autorizaría indirectamente la celebración doméstica (c.922; OUI 26).

En situaciones comunes de enfermedad y ancianidad se deberán dar todas las facilidades para recibir la eucaristía frecuentemente, a ser posible todos los días, sobre todo en el Tiempo Pascual. Si no pueden recibir la eucaristía bajo la especie de pan, es lícito recibir sólo la especie de vino [40]. Para estos casos se mitiga la disciplina del ayuno eucarístico (c.919 § 3).

[39] CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Redemptionis Sacramentum*, 87. Cf. JUAN PABLO II, «Carta apostólica *Dies Domini* (31-5-1998)»: AAS 90 (1998) 713-766, n.31-34.

[40] Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Ritual de la Sagrada Comunión y del Culto a la Eucaristía fuera de la misa*, 14.

e) *Ritos y ceremonias*

Materia necesaria para el sacrificio eucarístico es el pan y el vino al cual se ha de mezclar un poco de agua (c.924 § 1). Para la validez, el pan ha de ser exclusivamente de trigo; para la licitud tiene que ser hecho recientemente (c.924 § 2) y ácimo, según la antigua tradición latina (c.926). El vino debe ser natural, del fruto de la vid y no corrompido (c.924 § 3). El mosto se considera materia válida, pero no lícita, salvo la oportuna licencia [41]. Para la licitud, el vino no debe tener mezcla de sustancias extrañas. Hay obligación de consagrar ambas materias (c.927). Faltando una de ellas, faltaría el sacrificio eucarístico. Está taxativamente prohibida también la consagración de ambas fuera de la misa.

En cuanto a la lengua (c.928), es posible celebrar en latín y las lenguas vernáculas, siempre que se utilicen los textos legítimamente aprobados (cf. c.838). Se prescribe también la utilización de los ornamentos señalados en los rituales (c.929). Cuando se trate de un sacerdote enfermo o anciano (c.930 § 1) puede celebrar sentado, observando las leyes litúrgicas en la medida de lo posible y siempre que lo haga privadamente. Sin embargo, esto último puede ser dispensado por el Ordinario del lugar cuando los fieles no tengan otra oportunidad de asistir a misa y se asegure el suficiente decoro en la celebración. El sacerdote ciego también puede celebrar con asistencia de alguien que le preste ayuda (c.930 § 2).

f) *Tiempo y lugar de la celebración*

La eucaristía puede celebrarse todos los días y a cualquier hora (c.931) con excepción del Triduo Pascual, aunque el Jueves Santo el ordinario puede autorizar otra misa para los fieles que no pueden participar en la celebración vespertina. Quedan prohibidas este día las misas sin pueblo.

Normalmente la celebración tendrá lugar en un lugar sagrado salvo necesidad: por el bien particular de una persona o de un grupo, en casos excepcionales, por causas transitorias y siempre en un lugar apto y honesto (c.932 § 1). El altar dedicado o bendecido es el lugar propio, aunque en los casos de misas fuera del lugar sagrado se puede emplear una mesa apropiada, utilizando el mantel y el corporal (c.932 § 2). También se podría celebrar en las iglesias o capillas de acatólicos con causa justa y licencia expresa del Ordinario del lugar, evitando el posible escándalo de los fieles (c.933).

[41] Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Rescriptum (15-12-1980)»: *Leges Ecclesiae* 6/4819, 8095-8096; «De celebrantis communione (29-10-1982)»: AAS 74 (1982) 1298-1299; «Carta (18-5-1995)»: *Notitiae* 31 (1995) 608-610.

g) *Reserva de la eucaristía*

La reserva de la eucaristía está prescrita en la catedral o iglesia equiparada, en las iglesias parroquiales y equiparadas y en la iglesia u oratorio anejo a la casa de un instituto religioso o sociedad de vida apostólica (c.934 § 1 1.º). Está permitida en la capilla del obispo y en todos los lugares sagrados siempre que cuenten con la licencia del Ordinario del lugar (c.934 § 1 2.º) y que se cumplan varias condiciones: que haya siempre alguien a su cuidado para evitar peligros, que se celebre allí la misa al menos dos veces al mes (c.934 § 2) y que esté en un solo lugar, iglesia u oratorio principal, aun cuando en la casa hubiera varios lugares (c.936). Está prohibida en casas particulares y llevarla consigo en los viajes (c.935).

El tabernáculo ha de ser también uno solo, que estará colocado en una parte de la iglesia u oratorio verdaderamente noble, destacada, convenientemente adornada y apropiada para la oración. Se recomienda una capilla lateral, apta para la oración y devoción de los fieles. Debe ser inamovible, hecho de materia sólida no transparente y cerrado, de manera que se evite al máximo el peligro de profanación. Por seguridad se puede reservar la Eucaristía en otro lugar digno y más seguro, en especial durante la noche, pero en cualquier caso es una obligación del responsable que se guarde con la mayor diligencia la llave (c.938).

Las hostias consagradas deben guardarse en un copón o recipiente adecuado, en cantidad que responda a las necesidades de los fieles, con obligación de renovarlas frecuentemente. Junto al sagrario ha de lucir una lámpara, con la que se indique y honre la presencia de Cristo (c.939-940).

h) *Veneración de la eucaristía*

La veneración de la eucaristía se realiza en primer lugar a través de la oración y adoración privada (c.898), por lo que será conveniente que la iglesia permanezca abierta durante unas horas al día (c.937). La oración ante el Santísimo está muy recomendada en particular a los miembros de institutos religiosos (c.663 § 2).

La adoración es prolongación de la participación en el memorial del misterio pascual [42]. La exposición del Santísimo, breve o prolongada, como acto público de culto, se puede realizar en los lugares donde esté permitido tener la reserva, y cuando la realiza un sacerdote o diácono podrá impartir la bendición, no cuando lo haga un acóli-

[42] SAGRADA CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Ritual de la Sagrada Comunión y del Culto a la Eucaristía fuera de la misa*, 80.

to o ministro extraordinario, aunque en ningún caso está permitida la exposición durante la celebración de la misa, ni la mera exposición para impartir la bendición (c.941-942). Se denominan templos expiatorios o de reparación a aquellos en los que permanentemente se tiene la exposición del Santísimo.

Las procesiones eucarísticas, especialmente la del día del Corpus Christi, establecida como preceptiva y que habitualmente será una sola en cada localidad, aunque por necesidad pastoral y a juicio del obispo puede haber una en cada barrio, son otro medio excelente de culto público de la eucaristía (c.944). También los congresos eucarísticos son una manifestación especial del culto eucarístico y un signo eclesial de fe y caridad, ya se realicen a nivel internacional, nacional, diocesano o parroquial.

i) *Los estipendios*

El estipendio es una laudable costumbre ampliamente aceptada por la Iglesia, que a la vez que ha luchado contra los abusos en esta materia, ha defendido también con vigor la legitimidad de ofrecer la misa por la intención de un donante, sin que esto vaya en detrimento la universalidad de la eucaristía (c.945 § 1). Cuando se acepta un estipendio se establece una relación entre el sacerdote y el donante en la que se destacan el valor de signo de la oblación personal del fiel, la manifestación de la comunicación de bienes y la expresión de fe en la mediación eclesial [43].

Todo sacerdote puede recibir estipendio, pero no se le impone el recibirlo, porque la misma Iglesia invita a los sacerdotes a que celebren la misa por las intenciones de los fieles necesitados (c.945 § 2). En cualquier caso deberá seguir unas normas muy estrictas: que no haya ni aun apariencia de negociación (c.947; 1385); que se celebren tantas misas cuantos estipendios recibidos aunque sean pequeños (c.948); y si el donante no ha especificado el número de misas, se determinará atendiendo al estipendio fijado para el lugar en que reside el oferente, a no ser que se presuma que fue otra su intención (c.950). En todo caso, el sacerdote que celebre varias misas al día sólo puede retener un estipendio —salvo en Navidad, donde se pueden retener los tres estipendios—. Los demás se destinan a los fines determinados por el ordinario (c.951 § 1). También se excluye el estipendio cuando se concelebra en una segunda misa (c.951 § 2).

En cuanto a la cuantía de los estipendios, se fija por decreto para toda la provincia dado por los obispos, y si este decreto faltase se

[43] Cf. PABLO VI, «Motu proprio *Firma in traditione* (13-6-1974)»: AAS 66 (1974) 308ss.

han de observar las costumbres vigentes en la diócesis y nunca sería lícito pedir una cantidad mayor (c.952).

Un sacerdote no puede aceptar más estipendios de los que pueda satisfacer en el plazo de un año (c.953), para evitar la codicia y el incumplimiento. Si hubiese recibido más, debe transmitirlos a otros o entregarlos a su ordinario como la colecturía diocesana (c.956).

Se presume que el oferente pidió la aplicación de la misa sin determinación del lugar donde debería celebrarse, pero si se ha de acudir a otros lugares convendría hacerlo saber al fiel para evitar ambigüedades o decepción. Si manifiesta su voluntad contraria y se acepta el estipendio, esa voluntad debe ser respetada (c.954). El tiempo de celebración comienza a contar a partir de que el sacerdote recibió el encargo, a no ser que conste otra cosa, pero siempre debe optarse por la celebración dentro de un plazo breve (c.955 § 2).

Quien recibió el encargo puede siempre confiarlo a otro sacerdote de confianza cuanto antes, entregando íntegro el estipendio y anotando los que transmitieron los estipendios a otros y los sacerdotes que los recibieron (c.955). En las parroquias y en otros lugares piadosos habrá un registro de misas que el ordinario tiene obligación de revisar cada año (c.958). No se habla para nada del libro de misas particulares de cada sacerdote, pero podría prescribirlo el derecho particular. Así se cumple la obligación y el derecho de vigilar que tienen los ordinarios (c.957). En lo que se refiere a las misas gregorianas —30 misas en sufragio por los difuntos—, se ha mitigado la obligación de la celebración ininterrumpida, si existe un impedimento imprevisto o por otra causa razonable [44].

La misa pluriintencional, aunque es cierto que puede resaltar más el sentido comunitario de la celebración evitando la privatización de la misa, ayudar a paliar el problema de la escasez del clero y abrir la finalidad de ayuda a la Iglesia, podría ofrecer una cierta apariencia de negociación. Para evitarlo ha de celebrarse según la normativa vigente, que reprueba recoger indistintamente estipendios y acumularlos en una misa con intención colectiva sin que lo conozcan los fieles o generalizar este sistema, aunque considera que sería lícito si los donantes, advertidos previamente, lo aceptan y siempre que no se haga más de dos veces a la semana en cada lugar de culto. En caso de celebrarse la misa pluriintencional, el sacerdote podrá retener un solo estipendio, según la tasa diocesana [45].

[44] Sagrada Congregación del Concilio, «Declaración Tricenario gregoriano (24-2-1967)», en EVa 2, 996.

[45] Congregación para el Clero, «Decreto *Mos iugiter* sobre celebración de Misas plurintencionales (22-2-1991)»: AAS 80 (1988) 443-446.

III. LOS SACRAMENTOS DE SANACIÓN

Los sacramentos de la reconciliación o penitencia y de la unción de los enfermos constituyen el grupo de los así llamados «sacramentos de la salud», «sanación» o «curación» (cf. CEC 1420ss), porque suponen un grave quebrantamiento, ocurrido después del bautismo, sea de la salud espiritual, sea de la salud corporal de un cristiano. La penitencia mira a la recuperación de la gracia con vistas a destruir el pecado cuyo efecto es la privación de la vida en Cristo en esta tierra y de la posibilidad de acceso a la plenitud de la vida en la eternidad. La unción de los enfermos se dirige a un bautizado, con uso de razón y afectado por una enfermedad que pone en peligro su vida, aunque no sea en forma inminente.

1. La penitencia

El sacramento de la penitencia es, de entre los demás sacramentos, el que parece haber acusado más la crisis en los últimos tiempos, seguramente por la pérdida del sentido de pecado, la creciente secularización de la sociedad, el individualismo y subjetivismo reinantes. No son pocas las insistencias del magisterio sobre la necesidad de su recuperación en la vida de la Iglesia, de una revitalización de esta práctica para que responda mejor a la intención de Cristo para nuestro tiempo [46].

El Código enriquece la doctrina conciliar asumiéndola y ampliándola (c.959; LG 11): la penitencia no es un signo meramente pedagógico, psicológico o moral, sino un verdadero sacramento instituido a modo judicial, un acontecimiento religioso salvífico donde es necesaria la manifestación de la conciencia, donde se proclama eficazmente el perdón y donde se resaltan los valores del confesor como médico, maestro y padre (c.978 § 1) [47]. A la vez se reafirma la doctrina tradicional de la necesidad del sacramento para aquellos

[46] Cf. JUAN PABLO II, «Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia* (2-12-1984)», en DLP 2612-2685; Carta apostólica motu proprio *Misericordia Dei*, sobre algunos aspectos de la celebración del sacramento de la penitencia (7-4-2002); SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Instrucción *Sacramentum Paenitentiae* (6-6-1972)»: AAS 64 (1972) 510-514; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Instrucción pastoral sobre el sacramento de la Penitencia (15-4-1989)»: BOCEE 6 (1989) 114-145; DLP 2743-2829; COMISION TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Reconciliación y la Penitencia* (Madrid 1984).

[47] Cf. CONCILIO DE TRENTO, *Canon 7*, en Dz. 1683. El Código no ha olvidado este carácter judicial, aunque el adjetivo no aparezca en el canon, puesto que los Padres reconocen en todo el sacramento, y no sólo en la absolución, ese carácter (cf. *Communicationes* 10 [1978] 50).

que incurrieron en pecado grave, que se identifica con el pecado mortal, acto que es siempre gravemente ilícito por razón de su objeto cuando se realiza con conocimiento y libertad suficientes (RP 17.3-4).

Las partes esenciales que componen el signo sacramental son tres: la materia o actos del penitente —examen de conciencia, contrición o dolor de los pecados, propósito de la enmienda, confesión o acusación de los pecados ante el confesor y satisfacción—; la forma o absolución —que concede el sacerdote al penitente en nombre de la Trinidad («Yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»), por la imposición de la mano y la señal de la cruz—; y la reconciliación que se realiza con Dios y con la Iglesia (RP 31.2-5).

a) *La celebración del sacramento*

La norma ordinaria (c.960) es la acusación individual e íntegra de todos los pecados mortales cometidos que el penitente recuerde después de un diligente examen (c.988 § 1). Es el único modo ordinario, es decir, el que reúne todos los elementos necesarios y el que debe aplicarse, salvo que existan causas especiales de necesidad —como son el peligro de muerte, o la imposibilidad física o moral—, en cuyo caso la reconciliación se puede tener también por otros medios como absolución sacramental general o la contrición perfecta.

La absolución sacramental general, cuyo origen se remonta a las dos guerras mundiales, es una forma excepcional, no opcional, de la celebración del sacramento, que sólo puede realizarse cuando se dé uno de los dos supuestos contemplados en la normativa [48]: amenace un peligro de muerte y el sacerdote o los sacerdotes no tengan tiempo para oír la confesión de cada penitente (c.961 § 1 1.º); o haya una grave necesidad, no habiendo bastantes confesores para oír debidamente la confesión de cada penitente en un tiempo razonable y con una privación por notable tiempo —por ejemplo, un mes— de la

[48] Cf. SAGRADA PENITENCIARIA, «Instrucción *Ut dubia* (25-3-1944)». AAS 36 (1944) 155-156; SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Instrucción *Sacramentum Paenitentiae* (6-6-1972)»: AAS 64 (1972) 510-514; ÍD., «Respuesta (20-1-1978)»: *Leges Ecclesiae,* V, 4555; PABLO VI, «Discurso (20-4-1978)»: AAS 70 (1978) 328-332, PONTIFICIO CONSEJO PARA LA INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, «Respuesta sobre la absolución general sin previa confesión individual (8-11-1996)» *Communicationes* 28 (1996) 177-181, JUAN PABLO II, Carta apostólica motu proprio *Misericordia Dei,* sobre algunos aspectos de la celebración del sacramento de la penitencia (7-4-2002) (Madrid 2002), «*Discurso a la Sagrada Penitenciaría Apostólica* (30-1-1981)»: AAS 73 (1981) 201-204, RP 33

gracia del sacramento o de la comunión (c.961 § 1 2.º) [49]. Ambas condiciones son inseparables y juzgar si se dan no corresponde al confesor, sino al obispo diocesano y de acuerdo con los criterios establecidos por la Conferencia Episcopal (c.961 § 2) [50].

En cualquier caso, se exigen unas determinadas disposiciones del penitente: se debe proponer hacer confesión individual de todos los pecados graves (c.962 § 1), se les exhortará además a hacer un acto de contrición (c.962 § 2) y a acercarse a la confesión individual lo antes posible, siempre antes de recibir otra absolución general, de no interponerse una causa justa (c.963). Recordar, además, que la absolución general no satisface el precepto de la confesión anual. Y todo esto debe ocurrir *sin culpa propia* [51].

b) *Lugar y sede de las confesiones*

El lugar preferente es una iglesia u oratorio, aunque no se excluyen otros cuando haya una causa razonable (c.964). La sede obligatoria es el confesonario tradicional con rejilla. La Conferencia Episcopal puede admitir otras soluciones complementarias, como las capillas penitenciales, siempre que haya reserva del diálogo entre penitente y confesor. El confesor no está obligado a aceptar la sede alternativa desprovista de rejilla [52].

La Conferencia Episcopal Española ha determinado que exista también la sede alternativa prevista en el canon para cuantos fieles expresamente la pidan y que ha de estar reservada en exclusiva para este ministerio. En cuanto a su forma concreta, se tendrán en cuenta las condiciones de cada lugar y las directrices diocesanas de arte sacro y liturgia, garantizando en todo caso la facilidad y la reserva del diálogo entre penitente y confesor como el carácter religioso y sacramental del acto [53].

[49] Cf JUAN PABLO II, *Misericordia Dei*, 4d.

[50] Ibid., 6

[51] «Es necesario ayudar a los fieles a descubrir que no solamente se trata de una obligación, sino también de un verdadero y propio derecho [ ] La Iglesia protege el derecho de todo individuo a la propia irrepetible subjetividad, que no puede ser confundida en el anonimato de la masa ni ser sustituida por la comunidad, por rica e importante que pueda ser la aportación de esta última» (JUAN PABLO II, «Alocución a la Plenaria de la SCS [17-4-1986]»: *L'Osservatore Romano* (18-4-1986) 3.

[52] PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, «Respuesta (7-7-1998)»: *L'Osservatore Romano* (13/14-7-1998) 2: «D. Si, de acuerdo con lo prescrito en el can. 964 § 2, el ministro del sacramento, con justa causa y excluido el caso de necesidad, puede legítimamente decidir, incluso si el penitente pide otra cosa, que la confesión sacramental se reciba en la sede del confesonario provista de reja fija. R. Afirmativo».

[53] Cf CEE, «II Decreto general»: BOCEE 6 (1985) 62, art.7

c) *El ministro del sacramento*

El ministro es sólo el sacerdote (c.965), obispo o presbítero que actúan *in persona Christi,* aunque no en las mismas condiciones, como consta en toda la tradición de la Iglesia, que ha declarado esta verdad como dogmática, con lo que quedan excluidos los diáconos y laicos [54]. Es un ministerio que debe privilegiar el sacerdote en su actividad pastoral con un fiel y diligente cumplimiento (cf. RP 29).

El poder de perdonar los pecados recibido en la ordenación debe completarse con la facultad de ejercerla, autorización jerárquica para ejercerla, necesaria para la misma validez del sacramento (c.966) y a la que se le aplica la norma sobre la suplencia (cf. c.144). Si estas licencias se han recibido del propio ordinario de incardinación o de domicilio, o en razón del oficio que desempeña el sacerdote en la Iglesia particular, valen por extensión para toda la Iglesia universal (c.967 § 2) y se pueden usar en todas partes, a no ser que se oponga el ordinario de algún lugar y para ese lugar.

Licencias «ipso iure».—Tienen licencias *ipso iure* para confesar en toda la Iglesia el Romano Pontífice, los cardenales y los obispos (c.967 § 1); en la Iglesia particular (c.968 § 1), obispos diocesanos y equiparados (c.368) y los presidentes de Iglesias particulares no territoriales (c.372 § 2), los vicarios generales y episcopales; el canónigo penitenciario (c.508); el párroco y los a él equiparados (c.516-520), el administrador parroquial (c.540) y el vicario que rige interinamente la parroquia (c.541); el capellán (c.566); el rector del seminario a los alumnos ajenos (c.262 y 985).

En el caso de los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica clericales de derecho pontificio, los superiores mayores y otros superiores según constituciones para sus súbditos y a quienes viven día y noche en las casas del instituto (c.968 § 2). En peligro de muerte, cualquier sacerdote aun cuando esté presente un sacerdote aprobado (c.976).

Licencias por concesión.—El Ordinario del lugar puede conceder licencias a toda clase de sacerdotes y para toda clase de fieles (c.969 § 1); el superior de un instituto de vida consagrada y de una sociedad de vida apostólica clerical de derecho pontificio puede conceder licencias a cualquier sacerdote para confesar a sus propios súbditos y a quienes viven en las casas del instituto (c.969 § 2), a no ser que otro superior mayor se oponga dentro de su jurisdicción (c.974 § 4).

[54] *Ordo Paenitentiae* 9a: «Los presbíteros, en el ejercicio de este ministerio, actúan en comunión con el obispo y participan de la potestad y función de quien es el moderador de la disciplina penitencial». CONCILIO DE TRENTO, Ses. XIV, cap.6, c.6 y 10; Ses. XXIII, cap 1, c.1, en Dz. 957 y 961.

Requisitos para concederlas.—No es una concesión automática y se debe comprobar de forma diligente, verificando incluso, por medio de un examen escrito, la idoneidad del sacerdote (c.970). Las condiciones serían: prudencia, discreción, discernimiento, firmeza moderada por la mansedumbre y la bondad; conocimiento de la dogmática, la pastoral y la moral católicas, y una vida espiritual intensa y genuina (cf. RP 29). Debe oírse previamente al ordinario del presbítero antes de concederlas de forma habitual (c.971) y pueden darse gradualmente (c.972). Si la facultad se otorga habitualmente, deberá hacerse por escrito, aunque esto no afecta a la validez, pero sí a la prueba (c.973).

Limitación y cesación de las licencias.—Han desaparecido los pecados reservados por sí mismos para ser absueltos por determinados confesores, pero se mantiene la disciplina sobre los pecados reservados en razón de la censura, puesto que mientras ésta dure no puede recibir el sacramento (c.1331-1332).

Las licencias pueden cesar por revocación expresa del superior competente (c.974), cuando existe una causa verdaderamente grave. Si las revoca el Ordinario del lugar de incardinación o de domicilio, se pierden tanto para la diócesis como para la Iglesia universal; si las quita otro Ordinario, las pierde sólo en el territorio del que las revoca y debe comunicarse al Ordinario propio del presbítero por razón de la incardinación.

Pero también pueden cesar por causa de la ley (c.975): pérdida del oficio, excardinación (c.267-268), cambio de domicilio, por haber transcurrido el tiempo o por la absolución de un cómplice (c.977).

d) *Ejercicio pastoral de este ministerio*

El confesor es ministro de Dios, siendo a la vez maestro, médico, juez y padre; y es ministro de la Iglesia, por lo que debe atenerse a la doctrina dogmática y moral del magisterio, tanto ordinario como extraordinario, y a las normas del Derecho canónico (c.978). El confesor no actúa en nombre propio, sino *in persona Christi et nomine Ecclesiae* y por tanto no puede ofrecer criterios subjetivos contrarios a esta doctrina porque esto produciría escándalo, confusión y grave daño a los fieles (cf. RP 33). Se pide asimismo prudencia a la hora de realizar el interrogatorio cuando éste sea necesario para ayudar al penitente, salvar la integridad de la confesión, o para comprobar la sinceridad de su arrepentimiento (c.979).

No debe negarse ni retrasarse la absolución si no hay duda de la buena disposición del penitente y éste pide ser absuelto (c.980). La presunción siempre está a favor del penitente. La satisfacción es par-

te integrante del sacramento, aunque no afecta a la validez (c.981). Aunque la culpa y la pena eterna son perdonadas por la absolución, queda la pena temporal, que es disminuida con la satisfacción tal y como la presenta la doctrina, por lo que sería ir contra el sentido de la ley convertir esta satisfacción en algo rutinario y meramente formalista. La satisfacción debe consistir en acciones de culto, caridad, misericordia y reparación que contribuyan a recuperar en los fieles el sentido de la gravedad del pecado (cf. RP 31.3).

También existe la obligación de oír en confesión a los fieles (c.986), que afecta a cualquier confesor, aunque no se trate de sus propios fieles, si urge la necesidad, en virtud de la caridad pastoral, y esta obligación se agrava para cualquier sacerdote cuando hay peligro de muerte. Se pide, por tanto, buena disponibilidad del sacerdote para este ministerio aunque se fije un horario para ello (cf. RP 29).

e) *El sigilo y el secreto sacramental*

El sigilo sacramental es la obligación estricta de guardar secreto de las cosas oídas en confesión sacramental, donde el ministro actúa como ministro de Dios y cuya revelación perjudicaría al penitente o haría odioso el sacramento (c.983 § 1). Se funda en el derecho natural de la inviolabilidad de la propia conciencia y de la intimidad (cf. c.220) y obliga sólo al confesor. Las otras personas deben guardar absoluto secreto (c.983 § 2). El penitente mismo no está obligado ni al sigilo ni al secreto, pero sí a la discreción [55].

El objeto primario son todos los pecados graves, incluso genéricamente indicados, y los pecados veniales sobre materias concretas, a no ser que tales pecados le sean conocidos por otro conducto. El objeto secundario es la restante información: circunstancias, objeto del pecado; pecados de otras personas que el penitente hubiera manifestado; la identidad del cómplice, y el hecho de haber negado la absolución. Otros datos accidentales que pudieran causar alguna molestia al penitente no entrarían dentro de la violación del sigilo.

La violación del sigilo puede darse de dos maneras distintas: de forma directa, cuando el confesor manifiesta inequívocamente pecado y pecador, cuya sanción es la excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica; y de forma indirecta, cuando el confesor manifiesta sólo uno de los elementos, pero con riesgo de que se pueda llegar a conocer el otro elemento o de hacer odioso el sacramento, en cuyo caso se impondrá una pena preceptiva, cuya determinación

[55] Cf. V. DE PAOLIS, «De delictis contra sanctitatem sacramenti poenitentiae»: *Periodica* 79 (1990) 191.

queda al superior competente, dada la mayor o menor gravedad de lo manifestado (c.1388 § 1).

Cuando se trata de intérpretes u otras personas que hubieren tenido conocimiento de la confesión y lo hubiesen descubierto, quedan sujetos a penas *ferendae sententiae,* más o menos severas según la gravedad del delito, y que pueden llegar incluso hasta la excomunión (c.1388 § 2). El Decreto General de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1988 añade un nuevo elemento: la grabación por medio de instrumentos técnicos de la confesión o la divulgación en un medio de comunicación social conllevaría también excomunión *latae sententiae* [56].

Por ello, lo mejor es una discreción suma sobre todo lo oído en confesión para salvaguardar el derecho del penitente y del mismo confesor, y la santidad del sacramento. Puede haber licencia para comunicar algo cuando el penitente expresamente se lo autoriza al confesor, pero incluso en este caso sería mejor que el penitente se lo repitiera al sacerdote fuera de la confesión.

En cuanto a otros conocimientos adquiridos en confesión hay prohibición absoluta e incondicionada para los confesores y superiores: *«quién está constituido en autoridad, no puede en modo alguno* hacer uso, para el gobierno exterior, del conocimiento de los pecados que haya adquirido por confesión en cualquier momento» (c.984 § 2), aunque fuera en el pasado antes de ser superiores. Una norma parecida de separación de los foros se aplica a los maestros de novicios, asistentes y rectores (c.985).

f) *Abusos contra el sacramento*

La absolución del cómplice en pecado grave, externo, entre dos o más personas, consentido por ambas partes, en materia de castidad, de obra o de palabra, cooperando de manera inmediata en la misma acción, está sancionada taxativamente por el legislador, salvo en peligro de muerte (c.977). La norma inhabilita al sacerdote para poder dar la absolución; en caso contrario incurriría en excomunión *latae sententiae,* reservada a la Sede Apostólica (c.1378 § 1), cuya eficacia no queda impedida por la ignorancia (cf. c.15 § 1).

La solicitación en la confesión es el delito de provocación a pecar en materia de castidad cometido por el confesor durante el acto de la confesión en relación inmediata con la confesión. La sanción penal preceptiva se deja a la determinación del superior, según la

[56] Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Decreto General (23-9-1988)»: AAS 80 (1988) 1367. Comentario en A. MARZOA, «Protección penal del sacramento de la penitencia y de los derechos de los fieles»: *Ius Canonicum* 30 (1990) 165-172.

gravedad del caso (c.1387). En cuanto al sacerdote solicitante tiene obligación moral de arrepentirse y cambiar de conducta, así como reparar el daño hecho. Pero, como no incurre en penas *latae sententiae,* si está bien dispuesto puede ser absuelto por cualquier confesor.

Por último, la falsa denuncia del delito de solicitación supone una difamación, que es pecado muy grave que exige siempre reparación, pues atenta contra la buena fama de las personas hecha con las formalidades jurídicas debidas (c.982). Para la absolución se exige el arrepentimiento y la voluntad de reparar los daños causados y restituir la fama lesionada (c.1390). En peligro de muerte (c.976) o en casos urgentes (c.1357 § 1), si no puede acudirse al superior, bastaría la retractación por escrito autógrafo ante dos testigos, suscrita por el culpable; si ni siquiera esto es posible, se puede suplir de otra manera que conste.

g) *Las disposiciones del penitente*

Cuando el fiel tiene conciencia de haber cometido un pecado grave *debe acudir al sacramento, puesto que él es la vía ordinaria para* obtener el perdón y la remisión de los pecados graves cometidos después del bautismo. Si hubiera incurrido en pecados veniales, puede también provechosamente recibir el sacramento y la Iglesia le exhorta a hacerlo (c.988), pues la confesión así realizada es un ejercicio precioso de virtud, una escuela de espiritualidad: es la llamada confesión de devoción [57]. Por tanto, es un derecho del fiel pecador ser acogido en el sacramento de la reconciliación y una obligación de los ministros facilitar a los fieles la práctica de la confesión (RP 33). Esta obligación ha de cumplirse con las siguientes disposiciones:

- Una sincera conversión (c.987), pues la contrición, como ya vimos, es materia o parte determinante del sacramento. Se trata de una nueva apertura a Dios por el rechazo de los pecados y el propósito de la enmienda.
- La acusación íntegra confesando, según especie y número, todos los pecados graves cometidos después del bautismo, y aún no perdonados directamente por la potestad de las llaves de la Iglesia, ni acusados en confesión individual, de los cuales tenga conciencia después de un examen diligente (c.988).
- Al menos una vez al año (c.989), lo que no obsta para hacerlo con más frecuencia si hay conciencia de pecado grave para salir cuanto antes de esa situación. Esta norma afecta a todo fiel que haya llegado al uso de razón. El momento más oportuno indirectamente

[57] Cf. JUAN PABLO II, «Discurso (30-1-1981)»: AAS 73 (1981) 204.

puede venir señalada por el precepto de comulgar por Pascua (c.920 § 2) si el que está obligado a comulgar está en pecado grave.

Además, el penitente tiene derecho a utilizar intérprete, aunque no se pueda imponer, puesto que es un medio extraordinario y conlleva siempre algún riesgo. Al mismo tiempo, como es un derecho, no se puede prohibir siempre que se eviten abusos y escándalos (c.990). Recordar la obligación del secreto que grava al intérprete, protegida por posibles sanciones penales contra los infractores (c.1388 § 2).

Junto a éste, el penitente tiene derecho a elegir libremente el confesor de entre los legítimamente aprobados, aunque sea de otro rito católico (c.991). El canon no hace otra cosa que subrayar la libertad del fiel en el campo de la conciencia, que debe estar alejada de cualquier coacción (c.219-220).

h) *Las indulgencias*

Las indulgencias son complemento del sacramento de la penitencia, donde la Iglesia interviene también con poder para la remisión ante Dios de la pena temporal debida por los pecados y completa así lo concerniente a la satisfacción dentro del proceso de sincera conversión a Dios (c.992). El Código se limita a algunas disposiciones elementales, que hay que completar con las leyes peculiares sobre esta materia (c.997) [58]. No son, pues, una remisión de la culpa, ni de la pena impuesta por la Iglesia, se dan extrasacramentalmente y siempre se requiere que su administración vaya unida a una causa final piadosa.

Las indulgencias pueden ser parciales —libra solamente en parte de la pena temporal—, o plenarias —libra de toda la pena temporal (c.993)—. La autoridad competente para establecer indulgencias es el Romano Pontífice, aunque también los cardenales, metropolitanos, obispos diocesanos y equiparados pueden establecer indulgencias parciales para sus fieles y en los lugares de su jurisdicción o bajo su protección (c.995).

Puede ganarlas todo fiel tanto para sí como para los difuntos a modo de sufragio (c.994) siempre que el fiel no esté excomulgado y que se encuentre en estado de gracia por lo menos al final de las obras prescritas (c.996 § 1). Las gana, de hecho, si tiene intención de conseguirlas, al menos habitual, y cumple las obras prescritas dentro del tiempo determinado y de manera debida (c.996 § 2). Para la in-

[58] PABLO VI, «Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina* (1-1-1967)»: AAS 59 (1967) 5-24; «Enchiridion indulgentiarum (29-6-1968)»: AAS 60 (1968) 413-419; JUAN PABLO II, *Enchiridion indulgentiarum, Normae de indulgentiis* (Ciudad del Vaticano 1999); CEE, *Manual de Indulgencias* (Madrid 2004).

dulgencia plenaria se requieren además tres condiciones: confesión sacramental, comunión eucarística y oración por las intenciones del Romano Pontífice, que pueden practicarse en varios días antes o después de la ejecución de la obra prescrita.

Las obras prescritas para la concesión de indulgencias plenarias son:

• Todos los días: adoración del Santísimo Sacramento durante media hora por lo menos; lectura de la Sagrada Escritura a modo de lectura espiritual durante por lo menos media hora; ejercicio del Vía Crucis, ante las estaciones legítimamente erigidas, representadas por cuadros e imágenes; rezo del santo Rosario al menos cinco decenas sin interrupción, meditando los misterios correspondientes, en comunidad o en familia.

• En días y ocasiones determinados: recepción devota, aun por radio o televisión, de la bendición *Urbi et Orbi,* impartida por el Papa o por el obispo; participación devota en la adoración de la cruz durante la solemne acción litúrgica del Viernes Santo; asistencia a ejercicios espirituales al menos durante tres días completos; visita a alguna de las cuatro basílicas patriarcales en Roma, recitando un padrenuestro y un credo; primera recepción de la comunión, o asistencia a la primera comunión de otros; celebración de la primera misa pública con indulgencia para el celebrante y para los fieles que asisten a esa misa y, en otros casos especiales, con las disposiciones establecidas para ellos.

La indulgencia parcial se puede ganar muchas veces en el mismo día, salvo indicación de lo contrario. Algunas obras prescritas para la concesión de indulgencias parciales son: cumplir las tareas diarias y soportar las dificultades de la vida, levantando el corazón a Dios con humildad y confianza y añadiendo, aunque sea mentalmente, alguna invocación piadosa, como una jaculatoria; trabajar y/o entregar algún bien, con espíritu de fe y con ánimo misericordioso, para servir a los hermanos que están en necesidad; con espíritu de penitencia, abstenerse espontáneamente de alguna cosa lícita que le agrade; visitar al Santísimo Sacramento; enseñar o aprender la doctrina cristiana; usar con devoción algún objeto piadoso debidamente bendecido (crucifijo, rosario, medalla...); participar en un retiro mensual, y hacer oración mental.

2. La unción de los enfermos

El sacramento de la unción de los enfermos ha tenido varios nombres, como extremaunción —referido a que era un sacramento administrado *in extremis*—, óleo de los enfermos —denominación

que hace sólo referencia a la materia— y unción de los enfermos, que es la denominación adoptada por el Concilio Vaticano II [59]. Pablo VI introdujo cambios importantes en cuanto a la fórmula sacramental, la materia, el número de unciones y miembros que deben ser ungidos; el ministro de la bendición del óleo, al menos en caso de necesidad, interpreta más ampliamente el estado de enfermedad y la posible reiteración del sacramento [60].

Los efectos del sacramento son el robustecimiento en la enfermedad y el perdón de los pecados, la recepción de una gracia eclesial por la comunión de los santos y la preparación para el último tránsito (c.998). El sacramento tiene una virtualidad especial para perdonar los pecados cuando el enfermo está incapacitado para confesarse o realizar un acto de contrición perfecta, recuerda el significado de la enfermedad y del dolor en el misterio de la salvación y, desde Cristo, ilumina esta realidad en la vida del enfermo (LG 11; OUI 6; CEC 1520-1523).

a) *La celebración*

El sacramento se administra ungiendo con el óleo y diciendo las palabras prescritas (c.998), como elementos esenciales para la validez. La celebración en tiempo oportuno, cálida y adaptada, que sea verdadera manifestación de la cercanía y de la solicitud de Jesús por los enfermos, es un derecho del fiel (c.1001) que se ejercería deficientemente si se postergase hasta el momento de la muerte. Si es posible, el sacerdote debe hacer todos los preparativos de acuerdo con el enfermo o con su familia, explicando la significación del sacramento (OUI 37) [61].

Aunque se recomienda la celebración comunitaria del sacramento, reservando un lugar especial para los familiares y el personal sanitario y de acuerdo a las orientaciones del obispo diocesano (c.1002), ésta no puede sustituir a la necesaria atención individualizada de los enfermos y, en cualquier caso, ha de estar bien preparada

[59] SC 73: «La Extrema Unción, que también, y mejor, puede llamarse Unción de enfermos, no es sólo el Sacramento de quienes se encuentran en los últimos momentos de su vida. Por tanto, el tiempo oportuno para recibirlo comienza ciertamente cuando el cristiano ya empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez».

[60] Pablo VI, «Constitución apostólica *Sacram Unctionem infirmorum* (30-11-1972)»: AAS 65 (1973) 5-9; *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae* (Ciudad del Vaticano 1972).

[61] Cf. Juan Pablo II, «Carta apostólica *Salvifici doloris* (11-2-1984)»: AAS 76 (1984) 202ss; CEE, «Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado español sobre la unción de los enfermos (1974)», en DLP 2889-2936; Íd., *La asistencia religiosa en el hospital. Orientaciones pastorales* (Madrid 1987).

y convenientemente anunciada y celebrarse generalmente en una iglesia u oratorio [62].

La materia remota es el aceite de oliva u otro óleo sacado de las plantas que ha de ser bendecido por el obispo (c.847 § 2; OUI 20), aunque, en caso de necesidad, cualquier presbítero puede bendecir el óleo, pero dentro de la celebración del sacramento y sólo el necesario, quemando en un algodón empapado el sobrante (c.999 § 2; OUI 22). El óleo debe conservarse en un recipiente apto, limpio y se ha de guardar dignamente.

La materia próxima es la unción, que se confiere ungiendo al enfermo en la frente y en las manos (OUI 23), aunque en caso de necesidad basta una sola unción, en la cabeza u otra parte del cuerpo, que debe hacerse con la mano, a no ser que por una razón grave se aconseje el uso de un instrumento (c.1000).

La forma es la contenida en el Ritual, dicha una sola vez, mientras se unge al enfermo, dividida en dos partes, concluidas ambas con el amén: «Por esta santa unción y por su bondadosa misericordia, te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo (†), para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad (†)».

b) *El ministro de la celebración*

Todo sacerdote y sólo él —incluso excomulgado— administra válidamente la unción de los enfermos (c.1003 § 1) por la relación con la dependencia con el sacramento de la penitencia y de la eucaristía. No existe ninguna limitación al ejercicio de la potestad de orden. Es ministro lícito todo sacerdote con cura de almas para sus fieles, pero con causa razonable cualquier sacerdote puede administrar este sacramento, con el consentimiento al menos presunto del sacerdote al que antes se hace referencia (c.1003 § 2). Ningún otro ministro es válido y cualquier acción en este sentido constituiría una simulación del sacramento que puede ser penalizada (c.1379) [63]. Cuando se da una situación de necesidad, cualquier sacerdote puede lícitamente administrar el sacramento y llevar consigo el óleo bendito (c.1003 § 3).

[62] Cf. OUI 19 y 124; CEC 1517: «Es muy conveniente que se celebre dentro de la Eucaristía, memorial de la Pascua del Señor. Si las circunstancias lo permiten, la celebración del sacramento puede ir precedida del sacramento de la Penitencia y seguida del sacramento de la Eucaristía».

[63] Cf. COMISION INTERDICASTERIAL, «Instrucción *Ecclesiae de mysterio*, sobre la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes (15-8-1997)»: AAS 89 (1997) 852-877, art.9.

c) *Sujeto del sacramento*

Tres son las condiciones para que pueda administrase la unción de los enfermos (c.1004 § 1): ser fiel cristiano —bautizado en la Iglesia católica o recibido en ella o incluso acatólico—; haber llegado al uso de razón aunque careciera de él en el momento de la administración del sacramento, por lo que no puede administrarse a infantes ni equiparados; tener intención al menos habitual de recibirlo, voluntad que se presume en un católico y basta que sea implícita, expresada y no retractada (c.1006), y comenzar a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez. Queda excluido quien hubiera persistido obstinadamente en un pecado grave manifiesto (c.1007).

No es, pues, un sacramento para cualquier enfermedad, sino para las verdaderamente graves. Para juzgar la gravedad basta con tener un dictamen prudente y probable de la misma, sin ninguna clase de angustia (OUI 8), y, si fuera necesario, consultando la situación con el médico. La ancianidad por sí misma no es equivalente a la *vejez de riesgo* a la que hace referencia el canon, un estado de debilidad física acentuada con síntomas de desmoronamiento y achaques, comparable a los trastornos orgánicos y funcionales de una enfermedad grave (OUI 11). En el caso de intervención quirúrgica, cuando la causa de la operación es una enfermedad grave, también puede administrarse la unción (OUI 10).

En caso de duda sobre el uso de razón, la gravedad real de la enfermedad, incluso si el enfermo ha muerto o no, prevalece la salvación de las almas, con lo cual se ha de administrar el sacramento (c.1005) y no bajo condición —como sucedía en la legislación anterior—, pues esta forma se reserva para los sacramentos que imprimen carácter (c.845). La unción puede reiterarse cuando el enfermo, una vez recobrada la salud, contrae de nuevo una enfermedad grave, o si, durante la misma enfermedad, el peligro se hace mayor (c.1004 § 2).

IV. EL SACRAMENTO DEL ORDEN

El sacramento del orden, por institución divina, constituye a algunos de entre los fieles en ministros sagrados, cuya misión es apacentar el Pueblo de Dios en la persona de Cristo desempeñando las funciones de enseñar, santificar y regir (c.1008). Los grados del sacramento del orden son el episcopado, el presbiterado y el diaconado, que se confieren por la imposición de las manos y la oración consecratoria prescritas en los libros litúrgicos (c.1009). Los dos primeros grados son sacerdotales, el tercero es ministerial (LG 29).

En un intento por concentrar la vasta doctrina sobre el sacramento del orden, estos dos cánones no carecen de problemas, pues hablan del carácter indeleble del sacramento, aunque la doctrina no ha solucionado el problema referido al diaconado, y relacionan los tres grados —sin determinar si son sacramentales o no— a Cristo cabeza, aunque parece que en el caso de los diáconos sería más adecuado hablar de Cristo siervo.

1. La celebración

En el § 2 del canon 1009, se establece cuáles son la materia y la forma del sacramento del orden: la imposición de manos y la oración consecratoria según están establecidas en los libros litúrgicos. En el CIC 17 no se decía nada al respecto, pues se debatía entonces sobre si la materia era la imposición de manos o la entrega de los instrumentos [64]. Después de la intervención de Pío XII la cuestión ha quedado zanjada: la entrega de los instrumentos es un rito complementario, no esencial; sí lo es la imposición de manos, que ha de hacerse tocando físicamente la cabeza del ordenando [65]. Pablo VI confirmará esta doctrina, que es la que recoge el canon; por tanto, será válida la ordenación que haya sido administrada de esta manera e inválida aquella a la que le falte alguno de estos dos ritos esenciales [66].

La ordenación debe celebrarse dentro de una misa solemne, en domingo o en una fiesta de precepto, y generalmente en la catedral, aunque por razones pastorales puede hacerse también otros días, sin excluir los feriales, y puede tener lugar en otra iglesia u oratorio. En cualquier caso, es conveniente que sean invitados a la ordenación clérigos y otros fieles, de manera que en la celebración se manifieste la participación de toda la comunidad diocesana (c.1010-1011).

[64] Así lo establecía la bula *Exultate Deo* de Eugenio IV (22-11-1439), cf Dz 1326 la entrega del cáliz con el vino y de la patena con el pan en el presbiterado y la entrega del libro de los evangelios en el diaconado

[65] PIO XII, «Constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* (30-11-1947)» AAS 40 (1948) 5-7

[66] Cf PABLO VI, «Constitución apostólica *Pontificalis romani recognitio* (18-6-1968)» AAS 60 (1968) 369-373, *Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum,* editio typica altera (29-6-1989) (Ciudad del Vaticano 1990), CEE, *Pontifical Romano ordenación del obispo, de los presbíteros y de los diáconos* (Madrid 1991)

2. El ministro de la ordenación

El ministro de la ordenación válida es sólo el obispo consagrado (c.1012; LG 26). La disciplina común, aunque haya tenido en la historia excepciones en las que presbíteros eran ministros de la ordenación, ha sido recogida por el Concilio sin querer declarar nada más al respecto y sigue vigente en el Código (LG 21) [67].

En el caso de la consagración episcopal, además, para la licitud es preciso que el consagrante principal se asocie al menos a otros dos obispos, a no ser que la Santa Sede dispense de este requisito, y se recomienda que, junto con ellos, consagren todos los obispos presentes (c.1014). Quien la hace o recibe sin mandato apostólico cae en excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica (c.1013 y 1382) [68].

Cuando se trata de la ordenación presbiteral y diaconal (c.1015) es competente el obispo propio o aquel que reciba las letras dimisorias, fidedignas y que no hayan sido revocadas (c.1023), dentro de su territorio o jurisdicción (c.1017); que esté en comunión con la Santa Sede y sea del mismo rito del ordenando, a no ser que haya indulto apostólico (c.1021).

En el caso de los clérigos seculares (c.1016) y de los miembros de institutos seculares y de los institutos religiosos y sociedades de vida apostólica de derecho diocesano, el obispo competente es el de la diócesis en la que el candidato tiene domicilio o el de aquella en la que decidió inscribirse. En el caso de institutos religiosos y sociedades de vida apostólica clericales de derecho pontificio, se establece que los miembros de dichos institutos se rigen también por el domicilio, salvo que tengan ya votos perpetuos o definitivos (c.1019).

Pueden dar letras dimisorias el obispo propio y equiparados, el administrador apostólico, el administrador diocesano con el consentimiento del Colegio de consultores, el superior mayor para los miembros de institutos religiosos y sociedades de vida apostólica clericales de derecho pontificio (c.1018). También las prelaturas personales aunque no se mencionen.

[67] Este principio tiene gran importancia, por ejemplo, en el diálogo con la Iglesia anglicana León XIII declaró nulas las ordenaciones de esta Iglesia, por defecto de forma e intención Esta intervención magisterial no ha sido derogada Cf G RAMBALDI, «La bolla *Apostolicae Curae* di Papa Leone XIII sulle ordinazioni anglicane» *Gregorianum* (1983) 631-667, (1985) 53-88

[68] Cf ChD 20, PABLO VI, «Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6-8-1966)» AAS 58 (1966) 757-787, PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS ASUNTOS PUBLICOS DE LA IGLESIA, «Norma *Episcoporum delectum* (25-3-1972)» AAS 64 (1972) 386-391.

3. El sujeto de la ordenación

El sujeto de la ordenación válida es sólo el varón bautizado, tal y como ha reiterado el magisterio reciente [69], donde se afirma que se trata de una doctrina que ha de considerarse como definitiva (c.1024) [70]. Además, para la licitud es necesario que el candidato haya cumplido el período de prueba según la norma del derecho, que no exista ninguna irregularidad ni impedimento, que tenga las debidas cualidades que la autoridad competente debe discernir, que aporte los documentos exigidos, y que se le haya efectuado el escrutinio previo (c.1025).

La vocación sacerdotal está necesitada de una comprobación externa por parte de los responsables de la Iglesia que verifiquen, a través de una compleja tarea de discernimiento, aquellos criterios objetivos, externos y evaluables que permitan al formador y al propio sujeto cerciorarse de cuándo, a través de hábitos adecuados, se manifiesta o no esa vocación. Son tres criterios completamente diversos: la idoneidad como criterio objetivo; la recta intención como criterio subjetivo; la plena libertad como pre-requisito para que haya una decisión responsable verdaderamente humana (c.1029; OT 2-3; RFIS 39-42).

a) *Los criterios de discernimiento*

Como criterio subjetivo, la recta intención hace referencia a la voluntad de querer abrazar el sacerdocio y a la capacidad de autodeterminación personal de cara a la opción donde el sujeto expresa con autenticidad *las motivaciones* que le impulsan a elegir el camino del sacerdocio [71]. Por eso el problema se plantea cuando se hace necesa-

[69] SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «*Declaratio Inter Insigniores, circa quaestionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale* (15-10-1976)» AAS 69 (1977) 98-116, CEC 1577, JUAN PABLO II, «Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (22-5-1994)» AAS 86 (1994) 545-548, n 4 «Por tanto, con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cf Lc 22,32), declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia»

[70] SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «*Responsum ad dubium circa doctrinam in ep ap Ordinatio sacerdotalis traditam* (28-10-1995)» AAS 87 (1995) 1114 «Pregunta si la doctrina, según la cual la Iglesia no tiene facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres propuesta por la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* como dictamen que debe considerarse como definitivo, se ha de entender como perteneciente al depósito de la fe Respuesta afirmativa Esta doctrina exige un asentimiento definitivo»

[71] Cf PO 14, 16, PC 2, 12-14, OT 2 Algunos textos ya clásicos L M RULLA, *Psi-*

rio escrutar los factores inconscientes o subconscientes que pueden ser condicionantes o incluso determinantes de la opción vocacional, tarea para la que se precisa en algunos casos de una ayuda especializada.

Muy unida a la recta intención, la libertad ha sido considerada tradicionalmente como pre-requisito para una verdadera decisión humana. Además de la ausencia de violencia externa o miedo grave invalidante, la libertad se identifica con la capacidad de autoposesión y de autonomía manifestada en una actuación que se responsabiliza de las propias opciones [72].

La idoneidad lleva consigo la obligación de que el candidato demuestre prácticamente la actuación libre de su intención por medio del desarrollo de unas cualidades determinadas que la Iglesia ha ido perfilando a través de su propia experiencia y que podríamos sintetizar en las siguientes [73]:

- *La madurez humana* comprendida como tensión dinámica y creativa, estado suficiente de diferenciación e integración somática, psíquica y mental, que dispone a la persona para desempeñar las tareas que ha de afrontar en un momento determinado y para hacer frente a las demandas de la vida [74].
- *La salud física y psíquica* configurada como el grado de salud y de resistencia física que se requiere para el ejercicio normal del ministerio. El mínimo que ha de exigirse es una normalidad conforme a la edad del candidato: adecuado desarrollo anatómico-fisiológico, salud en el momento actual suficientemente buena y la ausencia de enfermedades crónicas o predisposiciones congénitas familiares [75].
- *Las dotes intelectuales* proporcionadas al ministerio que va a desarrollar, es decir, un conocimiento integral de la naturaleza del

cología profunda y vocación las personas (Madrid 1984), L M RULLA - F IMODA - J RIDICK, *Antropología de la vocación cristiana Bases interdisciplinares* (Madrid 1990), M SZENTMARTONI, *Psicologia della vocazione religiosa e sacerdotale* (Roma 1995), A CENCINI - A MANENTI, *Psicologia e formazione Strutture e dinamismi* (Bolonia 1995), B GIORDANI, *Respuesta del hombre a la llamada de Dios Estudio psicológico sobre la vocación* (Madrid 1983)

72 Cf c 1026, OT 6, PDV 44, SAGRADA CONGREGACION PARA LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, «Decreto *Ut locorum Ordinarii* (9-6-1931)» AAS 23 (1931) 459-473

73 Cf J SAN JOSE PRISCO, *La dimension humana de la formación sacerdotal Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas* (Salamanca 2002)

74 Cf c 244, 1031 § 1, OT 6, RFIS 14 Cf A VAZQUEZ, «Madurez», en AA VV, *Diccionario teológico de la vida consagrada* (Madrid 1989) 977-990, ID, «Realización personal», en ibid, 977-990

75 Cf c 241 § 1, 1041, 1044 y 1051, SCae 63 J GERAUD, *La salud en los candidatos al sacerdocio* (Madrid 1956), ID, *Itinerario medico-psicologico della vocazione* (Turín 1960), R BIOT - P GALIMARD, *Guía médica de las vocaciones sacerdotales y religiosas* (Buenos Aires 1948), J G DE MAERE, *La maturité psychique des candidats au sacerdoce selon le Code de droit canonique de 1983* (Roma 1990)

sacerdocio y sus exigencias, una preparación doctrinal sólida y exigente que dé respuesta a los retos que se presentan constantemente a la tarea evangelizadora y una inteligencia práctica que le posibilite salir airoso de los problemas concretos que va encontrando [76]

• *La madurez afectiva y sexual* como elemento fundamental para el funcionamiento adecuado de la personalidad, entendida como la capacidad de amar que afecta e implica a toda la persona La integración de la sexualidad aceptada plenamente en el amor posibilita la opción por el celibato como entrega total de la persona al Señor y al servicio del Reino, entendido no como una carga, sino como don que transforma al clérigo en una persona para los demas, a la vez que produce un amor efectivo y maduro que, procediendo de Dios y aceptado por el hombre, envuelve la vida entera y el ministerio pastoral [77]

• *Las dotes humano-morales* que se identifican con aquellas virtudes estimadas por los hombres y necesarias para el ejercicio ministerial virtudes cardinales y morales inspiradas en la verdad, la bondad, la lealtad, la fidelidad, la justicia, la fortaleza, la templanza, la cortesia y la jovialidad Estas dotes humano-morales se desarrollan a tres niveles la adquisición de *virtudes probadas* y de *costumbres intachables* que producen en los otros lo que se denomina como *buena fama* [78]

• *Las dotes espirituales* que son las que unifican y fundamentan las demás dimensiones de la persona (c 244-247) El candidato no debe olvidar que el ministerio presbiteral, como don del Espíritu para el ejercicio de un cualificado servicio en la Iglesia, exige el ir manteniendo una relación personalísima con Cristo, Cabeza del cuerpo místico, que le habilitará para hacer actual su consagración al servicio de los hombres Podíamos agrupar estas cualidades en tres grandes grupos

— *Dimensión trinitaria* el compromiso de fidelidad a la propia vocación se manifiesta de forma privilegiada en el contacto personal

[76] Cf c 234 § 2, 235, 241 § 1, 244, 248, 1027, 1032 § 1, PO 4-6, 18-19, SC 129, OT 6-11, 19, 20, RFIS 39, PDV 5 A Pigna, *La vocacion teologia y discernimiento* (Madrid 1983) 184, B Giordani, «Le motivazioni nella dinamica della vocazione» *Vocazione e Societa* 42 (1970) 149

[77] Cf c 247, 277 § 1 y 1037, OT 11, SCae 62-70, 79-80, RFIS 21, 39, PDV 44, 47, Sagrada Congregacion para la Educacion Católica, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale (Orientamenti) (11-4-1974)* (Roma 1974), P Gianola, «Pedagogia formativa del celibato sacerdotale» *Seminarium* 23 (1993) 66ss, G Versaldi, «Il celibato sacerdotale» *La Rivista del Clero italiano* 57 (1976) 787, J San José Prisco, «La formacion para el celibato sacerdotal» *Anales de la Facultad de Teologia (Chile)* 53 (2002) 131-154

[78] Cf c 241 § 1, 245 § 1, 1051 1 °, OT 11, PO 7-9, SCae 60-65, PDV 43-44, RFIS 16-18, 26, 27, 39, 51, 72, *Orientamenti* 17-23

y profundo con quien ha hecho la llamada una fe íntegra, vida de oración, tanto litúrgica como personal, y una sana y sincera piedad, amor a la vida de gracia y participacion habitual en los sacramentos, especialmente en la penitencia y eucaristía como centro de la vida y espiritualidad sacerdotal, devoción a la Virgen María, uso frecuente del acompañamiento y la orientación espiritual [79]

— *Dimension antropológica* son aquellas cualidades que van entroncadas en la misma personalidad del sujeto y que posibilitan la encarnación de las otras cualidades espirituales espíritu de sacrificio y la capacidad de sufrimiento, vivencia de la pobreza, de la obediencia y del celibato, espíritu de reconciliación, y testimonio coherente de vida [80]

— *Dimensión eclesiológica* son esas cualidades que permitirán vivir la vocación como respuesta libre a la elección de Dios y en consonancia con el sentir de la Iglesia a la que sirve sentido de pertenencia a la Iglesia, sentido apostólico y misionero, y preocupación por los pobres y marginados [81]

b) *La edad*

Sólo debe conferirse el presbiterado a quienes hayan cumplido 25 años y gocen de suficiente madurez, dejando ademas un intervalo de al menos seis meses entre el diaconado y el presbiterado, quienes se destinan al presbiterado pueden ser admitidos al diaconado solo después de haber cumplido 23 años (c 1031 § 1) Para el candidato al diaconado permanente, que no esté casado, no se admite a dicho orden a no ser después de haber cumplido 25 años, si está casado, después de haber cumplido 35 años y contando con el consentimiento de su esposa (c 1031 § 2) En ambos casos la dispensa de más de un año sobre la edad requerida está reservada a la Santa Sede (c 1031 § 4)

Despues del Concilio Vaticano II, dada la experiencia de algunas secularizaciones, se ha insistido mucho en la madurez de los candidatos y esta inquietud queda recogida en el canon corresponde a las conferencias episcopales establecer una edad mayor para el presbiterado y diaconado permanente (c 1031 § 3) En esta misma línea, con el fin de facilitar la tarea de discernimiento, el legislador recomienda

[79] Cf c 239, 246 §§ 1 y 4, LG 14b, 53, 62-63, 65, 67, PO 3, 5-6, LG 11, SC 10, SCae 65-67, RFIS 52, 55, JUAN PABLO II, «Cumasiae Caebuae, ad presbyteros et sacrorum alumnos habita (19-2-1981)» AAS 73 (1981) 357, ID , «Cumasiae Ad sacrorum alumnos habita (Ghana)» AAS 72 (1980) 519

[80] Cf LG 42, PO 15-17, RFIS 50, PABLO VI, «Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (18-6-1967)» AAS 59 (1967) n 12

[81] Cf PO 6-9, 17, OT 4, 9, LG 37, SCae 66, RFIS 48, 50, 56, 91, 95

que, una vez terminados los estudios teológicos, los candidatos ejerzan el orden diaconal temporalmente con cura pastoral antes de ser ordenados sacerdotes (c.1032 § 2).

c) *Los pre-requisitos para la ordenación*

Antes de que el candidato sea admitido a la ordenación debe haber cumplido los siguientes requisitos que afectan solamente a la licitud: haber recibido el sacramento de la confirmación, que completa el ciclo de la iniciación cristiana (c.1033); el rito litúrgico de admisión, por el que el aspirante al diaconado o presbiterado es inscrito entre los candidatos por la autoridad competente [82] —no están obligados aquellos que han hecho votos en un instituto clerical, pero sí los que lo hicieran en instituto secular (c.1034)—; la institución en los ministerios de lector y acólito con una antelación de seis meses (c.1035); la declaración hecha a mano y firmada en la que el candidato espontánea y libremente pide ser admitido al sacramento del orden (c.1036); un rito público por el que asuma ante Dios y ante la comunidad eclesial la obligación del celibato, rito al que no están obligados aquellos que emitieron votos en un instituto religioso (c.1037), y ejercicios espirituales al menos de cinco días en el modo determinado por su Ordinario (c.1039).

d) *Las irregularidades y otros impedimentos*

La normativa sobre los impedimentos no es una normativa penal, sino la protección esencial de los derechos de los fieles. No afectan a la recepción del ministerio del lector y acólito, pero hay que tenerlas en cuenta antes de administrarlos para no crear expectativas falsas de cara al diaconado y presbiterado. La codificación distingue entre irregularidad e impedimento: aunque ambos son una prohibición de derecho eclesiástico e impiden recibir lícitamente las órdenes y ejercer las ya recibidas, la primera tiene carácter perpetuo y precisa ser dispensada, mientras que el segundo es temporal y cesa cuando cesa la causa sin necesidad de dispensa. Los fieles cristianos tienen obligación de revelar al párroco o al ordinario los impedimentos que sepan de los que van a recibir órdenes, para lo que conviene hacer patente al pueblo la solicitud de los candidatos de su entorno (c.1043).

Son *irregulares* para recibir las órdenes por defecto los que de alguna forma padecen de amencia u otra enfermedad psíquica que, a juicio de peritos consultados, se indique que es inhábil para ejercer

[82] Cf. PABLO VI, «Motu proprio *Ad pascendum* (15-8-1972)»: AAS 64 (1972) 538.

correctamente el ministerio; los que cometieron delito de apostasía, herejía o cisma (cf. c.751); los que atentaron la celebración del matrimonio sólo civilmente, estando ligados con el vínculo matrimonial por orden sagrada o por voto público y perpetuo de castidad, que impida el matrimonio, o con una mujer válidamente casada o impedida por el mismo voto; los que cometieron homicidio voluntario o provocaron el aborto, seguido el efecto, y todos los que positivamente colaboraron; los que a sí mismos o a otro grave y dolosamente mutilaron, o intentaron quitarse la vida; y el que realizó un acto de potestad de orden reservado al presbiterado o episcopado, o careciendo del mismo orden o estándole prohibido su ejercicio por una pena canónica declarada e impuesta (c.1041).

Está *simplemente impedido* para recibir las órdenes el varón que tiene mujer, a no ser que se destine al diaconado permanente; el que tiene oficio o administración prohibida a los clérigos según los c.285 y 286, hasta que, dejado el oficio o administración, no se vea libre una vez rendidas las cuentas; el neófito a no ser que a juicio del ordinario esté suficientemente probado (c.1042).

Son irregulares para el ejercicio de las órdenes recibidas los que recibieron las órdenes ilegítimamente con irregularidad, quien cometió delito de apostasía, herejía o cisma si es público y quien cometió alguno de los delitos de irregularidad comprendidos en los números 3 al 6 del c.1041.

Se ha de impedir el ejercicio de las órdenes a quien ilegítimamente recibió las órdenes con un impedimento y a los que sufren de amencia u otra enfermedad psíquica hasta que el ordinario se lo permita después de consultar a un experto (c.1044).

La ignorancia de las irregularidades y de los impedimentos no exime de ellos (c.1045), además se pueden multiplicar las irregularidades e impedimentos (c.1046) cuando tienen causas diversas.

Ninguna autoridad inferior a la Santa Sede puede dispensar, sin indulto especial de irregularidades, las que hayan sido llevadas al fuero judicial, y esto tanto para recibir órdenes como para ejercer las ya recibidas (c.1047 § 1).

Están también reservadas a la Santa Sede la dispensa de las irregularidades por delito de apostasía, herejía y cisma y tentativa de matrimonio civil; el que cometió homicidio voluntario o aborto, ya sea el delito público u oculto, y el de los que están casados, a no ser para diaconado permanente (c.1047 § 2).

Se reserva también a la Santa Sede la dispensa para el ejercicio de órdenes recibidas por la tentativa de matrimonio, sólo en los casos públicos, y por homicidio o aborto aun en casos ocultos (c.1047 § 3).

En los demás casos, tanto de irregularidades como de impedimentos, cuya dispensa no está reservada a la Santa Sede, pueden concederla los ordinarios (c.1047 § 4). En casos ocultos de homicidio voluntario y aborto provocado puede recurrir a la Sagrada Penitenciaría, lo mismo que en la tentativa de matrimonio, por medio del confesor, si ni siquiera es posible acudir al ordinario o no se quiera acudir a él, ocultando el nombre (c.1048). Si hay peligro de grave daño o infamia puede ejercerse el orden.

En las preces se han de indicar todas las irregularidades e impedimentos, valiendo la dispensa general para las que se omitieron de buena fe, no si se hizo de mala fe o tratándose de las que se han llevado al fuero judicial, y de homicidio voluntario o aborto provocado, cuyo número de delitos debe expresarse para la validez. La dispensa general de irregularidades e impedimentos para recibir una orden vale para todas (c.1049 §§ 1-3).

4. Los documentos exigidos

Para completar los requisitos establecidos en la legislación, el obispo que ordena por derecho propio o por quien otorga las letras dimisorias, debe recabar los siguientes documentos: el certificado de estudios realizados, si se trata de ordenación presbiteral; el certificado de que se ha recibido el diaconado, el certificado de bautismo, confirmación, y de la recepción de los ministerios cuando se trata de la ordenación diaconal, lo prescrito en el c.1036, y si es casado, para ser promovido a diácono permanente, el certificado de matrimonio y de consentimiento de su mujer (c.1050).

Para hacer eficaz toda la normativa sobre el discernimiento de los candidatos se recomienda hacer escrutinio sobre las cualidades del ordenando donde conste el testimonio del rector del seminario o de la casa de formación de que el candidato posee las cualidades requeridas para la ordenación. Igualmente se ha de hacer una revisión sobre la salud física y psíquica del candidato. El obispo diocesano o el superior mayor pueden añadir otros medios que les parezcan útiles, como son las letras testimoniales, las publicaciones u otras informaciones para hacer mejor el escrutinio (c.1051).

El obispo que ordena a sus súbditos debe tener constancia de los documentos exigidos y del escrutinio hecho según el Derecho antes de proceder a la ordenación. Si se trata de súbditos ajenos, como son los religiosos, le bastan las letras dimisorias. Debe constar que es súbdito del Superior que da las letras dimisorias. Si hay duda sobre la idoneidad del candidato, no debe ordenarlo (c.1052).

5. La anotación y el testimonio de la sagrada ordenación

Una vez celebrada la ordenación debe anotarse en un libro especial, que se guardará en la Curia diligentemente junto con los documentos requeridos para la ordenación, los nombres de los ordenados y del ministro ordenante, lugar y fecha de la ordenación. Se dará a cada ordenado por el obispo ordenante un testimonio auténtico de la ordenación recibida. Si ha hecho la ordenación un obispo extraño con letras dimisorias, se ha de presentar el testimonio al Ordinario propio para que se anote en el libro especial, que se guarda en el archivo (c.1053). El Ordinario del lugar, si se trata de seculares, o el Superior mayor competente, si son súbditos del mismo, deben enviar noticia de cada una de las ordenaciones al párroco del lugar de bautismo, para que haga la anotación en el libro de bautizados (cf. c.535 § 2; 1054).

V. OTROS ACTOS DE CULTO

1. Los sacramentales

Los sacramentales son signos sagrados, a imitación de los sacramentos, que significan y obtienen efectos espirituales por intercesión de la Iglesia (c.1166). Toda la liturgia está en el ámbito de los signos, pero los sacramentales obtienen su eficacia no de sí mismos, como los sacramentos, sino en virtud de la intercesión de la Iglesia. Son de institución eclesiástica y su función es santificar las diferentes circunstancias de la vida; por eso pueden dirigirse directamente a las personas, a las obras realizadas por los fieles, a las cosas que están designadas para el uso litúrgico y en general para cualquier cosa que signifique un bien para la persona. La autoridad competente para el establecimiento de nuevos sacramentales y la interpretación auténtica o la supresión o modificación de los existentes es competencia sólo de la Santa Sede (c.1167) [83].

El nuevo ritual, con el fin de alejar toda concepción supersticiosa, propone hablar de dos tipos de *bendiciones:* las bendiciones constitutivas, por las que se modifica el uso de las cosas o la condición de las personas, de modo que algo de uso común pasa a ser de uso sagrado; y las invocativas, que no cambian la condición de las cosas ni de las per-

[83] Cf. SC 60: «La Santa Madre Iglesia instituyó, además, los Sacramentales. Éstos son signos sagrados creados según el modelo de los Sacramentos, por medio de los cuales se expresan efectos, sobre todo, de carácter espiritual obtenidos por la intercesión de la Iglesia. Por ellos, los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los Sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida».

sonas, sino que simplemente invocan el auxilio de Dios. Cuando el rito lleva óleo o crisma se llama consagración; si se trata de un templo, dedicación; cuando sólo hay preces y agua bendita es bendición. Pero se habla de consagración de vírgenes porque, aunque no haya óleo, significa un estado permanente y más profundo [84].

Por regla general, el ministro de los sacramentales es el clérigo (c.1168), pero en especiales circunstancias, y a juicio del Ordinario, pueden ser administrados por los laicos dotados de las correspondientes cualidades, como establece el mismo ritual de bendiciones. Para las consagraciones y dedicaciones son los obispos, además de los sacerdotes con facultad de derecho o por concesión legítima. Para las bendiciones, cualquier presbítero con excepción de las reservadas al Papa o a los obispos (c.1169). Pueden recibirlas, en primer lugar, los católicos, pero también pueden otorgarse a los catecúmenos y aun a los no católicos cuando para éstos no exista prohibición de la Iglesia (c.1170).

Según la fe de la Iglesia, en el mundo, fuera de las leyes de la naturaleza y del trabajo del hombre, existen potencias espirituales maléficas, y contra éstas se esfuerza la Iglesia en luchar con *exorcismos,* que son intercesiones contra espíritus malos. En el ritual de la iniciación cristiana de los adultos aparecen los exorcismos como invocaciones a Dios para que salga el maligno (c.1172). Son exorcismos denominados simples, porque forman parte de otros ritos. Pero el exorcismo propiamente dicho, el exorcismo solemne, se hace de una manera imperativa: es un rito por el que se invoca el nombre de Dios para ahuyentar la acción del espíritu del mal [85].

Cabe la distinción entre posesión —el espíritu del mal capta a la persona actuando en ella como agente— y obsesión —el hombre está apoderado de un espíritu maligno—. Cuando el exorcismo se hace en nombre de la Iglesia, por una persona autorizada y siguiendo los ritos, se llama público y tiene la virtualidad propia de los sacramentales. De lo contrario es privado. En cualquiera de los casos, las condiciones para realizarlo son: que lo realice un presbítero piadoso, prudente y con integridad de vida, y con licencia peculiar y expresa del Ordinario de lugar.

[84] CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Rituale Romanum, De Benedictionibus* Ed typica (Ciudad del Vaticano 1985), CEE, *Bendicional* (Madrid 1986)

[85] CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Rituale de Exorcismis et supplicationibus quibusdam* Ed typica (Ciudad del Vaticano 1999), CEE, *Ritual de exorcismos* (Madrid 2005), CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula Ordinariis locorum missa in mentem normas vigentes de exorcismis revocantur* (29-9-1985) AAS 77 (1985) 1169-1170.

2. La Liturgia de las Horas

La Liturgia de las Horas tiene un significado profundo como oración litúrgica de la Iglesia (c.1173): a través de ella, cumple el oficio sacerdotal de Cristo, toma el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, se configura como comunidad orante, conmemora la historia de la salvación desde esta antigua tradición cristiana (SC 84) y consagra el tiempo, los momentos más importantes del día, por lo que es necesario observar el curso natural de cada hora (c.1175; SC 88-89) [86].

Tienen obligación de celebrarla los clérigos y los miembros de los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, conforme a sus constituciones, pero se invita a los demás fieles a que participen, ya que es una celebración de toda la Iglesia (c.1174). Sería conveniente, pues, proveer a una adecuada preparación en esta línea para que se capte el sentido de la oración, de los textos... y hacer uso de ella para encuentros de oración, retiros, tiempos litúrgicos fuertes...

La disciplina vigente, instaurada por el Vaticano II (cf. SC 86-93), continúa hablando de la obligación de celebrarla cada día. Después de numerosas discusiones y opiniones al respecto de la interpretación de los cánones sobre la obligatoriedad, la Congregación de Sacramentos, con el visto bueno de la Congregación para el Clero, ha querido intervenir para hacer una interpretación autorizada de la norma, donde se mitiga la obligatoriedad cuando haya un motivo grave, sea de salud, o de servicio pastoral del ministerio, o del ejercicio de la caridad, o incluso de cansancio, pero no de una simple incomodidad. Cuando así fuera, se podría excusar la recitación parcial e incluso total del Oficio divino, según el principio general que establece que una ley meramente eclesiástica no obliga con grave incomodidad. Sin embargo, la omisión total o parcial del Oficio por pereza o por realizar actividades de esparcimiento no necesarias no es nunca lícita. Para omitir el Oficio de Laudes y Vísperas se requiere una causa de mayor gravedad aún, puesto que dichas horas son «el doble gozne del oficio cotidiano» (SC 89) [87].

[86] Cf. SC 83-101, PO 5, ChD 95 y 98, CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Liturgia Horarum, Institutio generalis de Liturgia Horarum* Ed typica altera (Ciudad del Vaticano 1985), PABLO VI, «Constitución apostólica *Laudis canticum* (1-11-1970)» AAS 63 (1971) 532, SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Institutio generalis de Liturgia Horarum* Editio typica (11-4-1971) *Notitiae* 7 (1971) 153-209

[87] CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Respuestas acerca de la obligatoriedad de la recitacion de la Liturgia de las Horas* (15-11-2000)

En cuanto a la verdad de las horas, es decir, que en su recitación se observe el tiempo más aproximado al verdadero tiempo natural de cada hora canónica, se especifica que el oficio de Lecturas no tiene un tiempo estrictamente asignado, y podrá celebrarse a cualquier hora, a partir de las horas del atardecer o al anochecer del día anterior, después de las Vísperas [88]. Lo mismo vale para la hora intermedia eligiendo una de las horas en el tiempo que media entre la mañana y la tarde [89]. Las Laudes deben recitarse en las horas de la mañana y las Vísperas en las horas del atardecer, pero si no puede recitarse entonces deben recitarse apenas se pueda (SC 89), porque se trata de «horas principales» (SC 89) que «merecen el mayor aprecio» [90].

3. Las exequias eclesiásticas

Este tema tiene un alto valor en la práctica pastoral. Es costumbre de la Iglesia no sólo encomendar sus difuntos a Dios, sino también alimentar la esperanza de sus hijos y llevarlos a atestiguar su fe en la futura resurrección con Cristo. La Iglesia cuida, pues, de la sepultura digna y cristiana de los difuntos, y no quiere que se celebren meras exequias civiles [91].

La obligación de celebrar exequias a los fieles difuntos atañe a pastores y fieles, pues es un derecho del fiel cristiano el que sus difuntos se sepulten según su propia fe y un derecho de cada uno a que se cumpla su última voluntad, mientras ésta esté dentro de los límites de la disciplina eclesiástica (c.1176 § 1). El sentido que debe darse a las exequias tiene una triple dimensión que manifiesta la fe de la comunidad eclesial: la impetración de la Iglesia por los difuntos, la honra de sus cuerpos y el consuelo mutuo en la esperanza de la resurrección futura (c.1176 § 2).

La forma de realizar las exequias tradicional en Occidente ha sido la inhumación, porque para los cristianos es signo de esperanza en la resurrección; pero, como en otras culturas representa el fin de toda esperanza, la Iglesia ha aceptado también la cremación (c.1176 § 3). Ya no se ponen limitaciones para celebrar los ritos en lugares crematorios, pero se pide evitar el escándalo o el indiferentismo religioso. La única diferencia ritual exigida por la misma veracidad del

[88] CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Liturgia Horarum, Institutio generalis de Liturgia Horarum*, o.c., 59.

[89] Ibíd., 77.

[90] Ibíd., 40.

[91] SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Ordo exsequiarum*. Editio typica (Ciudad del Vaticano 1969); CEE, *Ritual de exequias* (Madrid 2002).

rito consiste en que las exequias no pueden celebrarse en su forma típica antes de la cremación, pues implica llevar el cadáver al cementerio y bendecir el sepulcro, sino que se dará el último adiós en la misma iglesia. Nunca se volverá a llevar la urna con las cenizas para la conmemoración del aniversario ni en otras ocasiones, pues el traslado posterior del cuerpo a la iglesia se reserva para los santos canonizados.

La iglesia propia para la celebración de las exequias es la parroquia del difunto, pero los interesados pueden elegir cualquier otra parroquia, pidiendo permiso al párroco y avisando al párroco del difunto. En el caso de obispos, tanto titulares como eméritos, el lugar propio es su catedral; y para los miembros de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica clericales, en su propia iglesia u oratorio. Los miembros de los institutos seculares se rigen por el derecho común de los fieles cristianos (c.1177-1179). El lugar común de la sepultura es el cementerio parroquial o del lugar, aunque se puede elegir otro. Sólo el Papa, los cardenales y los obispos diocesanos pueden ser sepultados en sus iglesias respectivas.

Las tasas se establecerán en la provincia eclesiástica (c.1264) y el sacerdote no podrá pedir más de lo estipulado, pero se recuerda que esto no puede ser nunca un obstáculo para la asistencia de los más pobres. En cualquier caso, no hay razón meramente económica o social que justifique un funeral más solemnes salvo «la distinción que deriva de la función litúrgica y del orden sagrado, y exceptuados los honores debidos a las autoridades civiles a tenor de las leyes litúrgicas» (SC 32). La inscripción en el libro de difuntos se hará según el derecho particular (c.1180-1182).

Además de los fieles, los catecúmenos pueden también recibir exequias eclesiásticas, pues pertenecen de algún modo a la Iglesia por el bautismo de deseo. También a los infantes que murieron antes de recibir el bautismo deseado por sus padres y los acatólicos siempre que no hayan manifestado su voluntad contraria o no lo haga su ministro propio (c.1183).

Se han de negar las exequias a «quienes primero pertenecían a la unidad eclesiástica y no se reconciliaron con la Iglesia antes de su muerte» (Inocencio III). Por el contrario, cualquier signo de penitencia —una invocación a los santos, una señal de la cruz, un beso al crucifijo, el hecho de pedir un sacerdote— hace suponer el deseo de reconciliación con la Iglesia. Así pues, se negarán las exequias a los apóstatas, herejes y cismáticos notorios (c.751), a los que ordenan la cremación del cadáver por razones contrarias a la fe cristiana y a otros pecadores públicos cuyas exequias provocarían un escándalo. A pesar de todo, son casos difíciles cuya determinación conllevaría dos causas concomitantes y acumulativas: que sea pecador manifies-

to y que las exequias provoquen escándalo Si no lo provocan no se les deberían negar En caso de duda sobre qué hacer, se ha de consultar al Ordinario del lugar La consecuencia es que a quien se le niegan las exequias tambien se le niegue la misa exequial, aunque el sacerdote mantiene la facultad para aplicar la misa por él, siempre que no haga pública la intención (c 1185)

Es el caso concreto de los suicidas en el Código anterior se decía explícitamente que se les privara de la sepultura eclesiástica al tratarse de un *pecado público,* ahora se ha mitigado la prohibición por la dificultad de determinar con certeza que haya sido un suicidio y que además fuera deliberado Alguna duda positiva o probable sobre si hubo alguna perturbación mental, aun transitoria, es mas que suficiente para conceder la sepultura En el caso de divorciados tras un matrimonio canónico y vueltos a casar por lo civil, debemos recurrir al criterio de los signos de penitencia ya aludido pero de forma más amplia si cabe se pueden considerar signos de penitencia su colaboración con la Iglesia, su participación en la eucaristía dominical, la educación cristiana de sus hijos, la practica de obras de caridad

La celebración pública de la misa por acatólicos puede hacerse *siempre que sea pedida expresamente por los familiares,* amigos o súbditos del difunto con un genuino motivo religioso, se haga a juicio del Ordinario evitando el escándalo de los fieles y no se conmemore públicamente el nombre del difunto en las preces eucarísticas, ya que esta conmemoración requiere plena comunión con la Iglesia [92]

VI LOS LUGARES Y TIEMPOS SAGRADOS

1 **El templo**

El templo es un edificio sagrado destinado al culto divino mediante la dedicación o bendición prescrita por los libros litúrgicos, es signo visible de la cercanía de Dios e indicador, en medio de la ciudad secular, del camino a seguir para alcanzar la meta final, es el lugar donde se congregan los fieles para oír la palabra de Dios y participar en el culto, es testigo de la tradición religiosa de la comunidad y posee muchas veces valores artísticos nada desdeñables (cf c 1205 y 1214) [93]

[92] Cf Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, «Decreto *Accidit in diversis* (11 6 1976)» AAS 68 (1976) 621 622

[93] *Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp VI promulgatum Ordo Dedicationis ecclesiae et altaris* editio typica (29-5-1977) (Ciudad del Vaticano 1977) *Notificatio de dedica-*

Por tratarse de un lugar sagrado, sólo puede admitirse aquello que favorece el ejercicio y el fomento del culto, de la piedad y de la religión, y se prohíbe lo que no está en consonancia con la santidad del lugar Esto no obsta para que, excepcionalmente y con licencia del Ordinario, pueda ser utilizado para otros usos que no vayan en desdoro del lugar —actos académicos, conferencias de temas religiosos, conciertos de música religiosa, etc —, pero nunca para usos contrarios a la santidad del lugar —tales como bailes, mercados, comicios políticos, conciertos de música profana, etc —[94] Pueden darse incluso lugares de culto interconfesional, previstos en el directorio de colaboración ecuménico, por más que se trate siempre de situaciones pastorales excepcionales (c 1210)

En cuanto a la limpieza y seguridad, es preciso señalar que no basta con evitar lo contrario a la santidad del lugar sagrado, sino que se debe cultivar positivamente la limpieza, la pulcritud y el buen gusto Lo mismo se ha de decir en cuanto a las medidas de seguridad cuya necesidad confirma la experiencia diaria (c 1220)

Un lugar sagrado puede ser profanado cuando se da un hecho gravemente injurioso con escándalo de los fieles y el Ordinario del *lugar juzga sobre esa condición grave y escandalosa El lugar así* profanado no puede emplearse para el culto hasta que se repare la injuria por el rito penitencial previsto en el Pontifical para lugares «dedicados» y en el Ritual para lugares «bendecidos» (c 1211)

La execración, por su parte, es la perdida del carácter sagrado de un lugar por quedar destruido en gran parte, o por haber sido reducido permanentemente a usos profanos por decreto del Ordinario La reducción a usos profanos puede venir motivada por falta de medios para la reconstrucción cuando el edificio ya no se puede emplear para el culto, pero también por considerar que no conviene mantenerlo como lugar sagrado —por ejemplo, por ser excesivo el número de templos para la población residente— (c 1212)

La decisión se reserva al obispo diocesano, «oído el consejo presbiteral» y siempre que el uso profano al que se reduce no sea «sórdido», frontalmente opuesto a la naturaleza del edificio, con el consentimiento de quienes legitimamente mantengan derechos sobre el lugar, y siempre que no sufra detrimento el bien de las almas (c 1222)

tione aut benedictione ecclesiae in honorem alicuius Beati (29-11 1998), CEE, *Rituales de la dedicacion de iglesias y de altares y de la bendicion de un abad o una abadesa* (Madrid 1999)

[94] CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales y a los Presidentes de las Comisiones Nacionales de Liturgia sobre los conciertos en las iglesias* (5-11-1987)

2. El altar

Dentro del espacio sacro, el altar ocupa una posición preeminente, pues ha de ser realmente el centro hacia el que se dirija espontáneamente la atención de toda la asamblea de fieles. La dignidad del altar estriba en que es el ara peculiar en la que se perpetúa sacramentalmente el sacrificio de la cruz y la mesa en torno a la cual son congregados los hijos de Dios. Esto explica la doble posibilidad en cuanto a su forma: el altar-bloque de piedra, en el que, sin abandonar el esquema general de mesa, se subraya más el aspecto de ara sacrificial; y el altar-mesa, sobre varias columnas o sobre un único tronco central, que acentúa el aspecto de mesa convivial.

Conviene que en todas las iglesias haya un altar fijo de manera que no pueda moverse. Su construcción debe ser noble y hermosa, hecho de un solo bloque de piedra natural, aunque puede estar hecho también de otra materia digna y sólida como la madera natural «y aun el bloque de cemento dignamente elaborado» [95]. Estos altares han de ser dedicados (c.1235-1237).

En otros lugares de culto puede ponerse un altar móvil, fabricado de cualquier materia sólida que esté en consonancia con el uso litúrgico y, al menos, bendecido (c.1236 § 2; 1237 § 1). Ni uno ni otro necesitan ya llevar el ara o piedra consagrada, antes habitual; pero uno y otro se han de reservar solamente al culto divino, excluido absolutamente cualquier uso profano. Por tanto, ni comodín, ni lugar para colocar papeles, vinajeras o cualquier otro objeto (c.1239).

En las nuevas iglesias conviene que se erija un solo altar, para que en la única asamblea de fieles signifique al único Salvador nuestro Jesucristo y la única eucaristía de la Iglesia. Esto no obsta para que en la capilla donde se reserva la eucaristía haya otro altar en el que también pueda celebrarse la misa para la pequeña asamblea de fieles en los días feriales. Pero debe evitarse la erección de varios altares por razones meramente decorativas. Sea además un altar exento, en torno al cual pueda girar el sacerdote y celebrar la misa cara al pueblo.

3. Los cementerios

El cementerio es el dormitorio donde descansan los fieles en espera de la resurrección y lugar de oración de los fieles por los difuntos (cf. c.1205). Existen tres tipos de cementerios: propios de una

[95] Cf. CEE, «I Decreto general»: BOCEE 2 (1984) 103.

persona jurídica eclesiástica —de una parroquia, de un instituto de vida consagrada—, civiles donde haya un espacio destinado a los fieles católicos, y civiles sin tal espacio, en el que es bendecida cada tumba individualmente (c.1240).

Se reitera la prohibición de sepultar en las iglesias con las excepciones en favor del Romano Pontífice y, en su propia iglesia, de los cardenales —en su propia catedral si son diocesanos o la de su título— y obispos diocesanos, incluso eméritos y de todos los equiparados en derecho a ellos (cf. c.381 § 2); pero no alcanza a los obispos coadjutores ni auxiliares (c.1242).

Se confía al derecho particular dictar normas sobre el funcionamiento de los cementerios, especialmente para proteger y resaltar su carácter sagrado (c.1243). Será el obispo diocesano el que legisle sobre cementerios propios; pero, si se trata de cementerios civiles, su competencia sólo afectará a la protección de su carácter sagrado o la posibilidad de denuncia en caso de abusos como pastor de la comunidad católica (c.1243).

4. Los tiempos sagrados

Para la parroquia, como para toda la comunidad cristiana, es un deber el celebrar con sagrado recuerdo, a lo largo del año litúrgico, «todo el misterio de Cristo, desde la Encarnación y la Navidad hasta la Ascensión, Pentecostés y la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor» (SC 102), incluyendo también la especial veneración de la Virgen María y el recuerdo de los santos (SC 103-104).

Corresponde exclusivamente a la autoridad suprema de la Iglesia establecer, trasladar o suprimir los días de fiesta y los días de penitencia comunes para toda la Iglesia, sin descuidar las diferencias territoriales que exigen respuestas específicas. El obispo diocesano, dentro de su jurisdicción, puede señalar especiales días de fiesta o de penitencia, pero sólo a modo de acto, nunca de manera estable y definitiva (c.1244; cf. c.1246 § 2; 1251).

Puede dispensar de la obligación de guardar un día de fiesta o de penitencia el obispo diocesano por derecho propio (cf. c.87 y 381 § 1; ChD 8b); también el párroco puede dispensar o conmutar las obligaciones del día de fiesta o de penitencia no sólo a feligreses individuales, sino también a grupos enteros, con causa justa, según las prescripciones del obispo diocesano y en casos particulares; y el superior de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica, si son clericales de derecho pontificio, respecto de sus propios súbditos y de otros que viven día y noche en su casa, en condiciones similares al párroco (c.1245).

a) *Días de fiesta*

El domingo, día del Señor, es el «fundamento y núcleo de todo el año litúrgico» (SC 106) y tiene un valor primordial por celebrarse en él el misterio pascual. Por esta razón, la legislación litúrgica afirma que el domingo tiene precedencia sobre otras fiestas y celebraciones, salvo las solemnidades y las fiestas del Señor. Más aún, los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua tienen prioridad absoluta. Si coincide con ellos alguna solemnidad, ésta se anticipa al sábado para que el domingo conserve su peculiar identidad (c.1246 § 1) [96].

Junto al domingo existen otras fiestas de precepto: cuatro fiestas del Señor —Navidad, Epifanía, Ascensión y Corpus Christi—, tres de la Santísima Virgen —Santa María Madre de Dios en el año nuevo, la Inmaculada Concepción y la Asunción a los cielos—, y tres de santos —San José, santos Pedro y Pablo, Todos los Santos— [97]. El legislador desea que las fiestas sean reales, con posibilidad de cumplir las obligaciones que les son inherentes, y acepta que ese calendario universal se adapte a cada territorio, dada la variedad de situaciones y tradiciones. Para ello confía a la Conferencia Episcopal, «previa aprobación de la Sede Apostólica», el suprimir o trasladar a domingo algunas fiestas de precepto (c.1246 § 2) [98].

En estos días de fiesta existe la obligación de asistir a la misa, obligación que se cumple asistiendo a la misa «dondequiera que se celebre en un rito católico, tanto el día de la fiesta como el día anterior por la tarde», y esto entendido en sentido amplio, por lo que debe celebrarse la misa propia del domingo, con la correspondiente homilía y oración de los fieles, siempre que sea con asistencia de pueblo (c.1248 § 1). Si fuera imposible la participación en la misa por falta de sacerdote o por otra grave causa, se recomienda participar en una celebración de la palabra, en las denominadas asambleas dominicales en ausencia de presbítero (c.1248 § 2), siguiendo las orientaciones del Directorio promulgado por la Congregación [99].

Los días de fiesta implican también abstenerse «de aquellos trabajos y actividades que impidan dar culto a Dios, gozar de la alegría propia del día del Señor o disfrutar del debido descanso de la mente

[96] JUAN PABLO II, «Carta apostólica *Dies Domini* (31-5-1998)»: *Ecclesia* (1998) 1126-1141; CEE, «Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas. Instrucción pastoral (25-5-1992)»: BOCEE 9 (1992) 211-226; «El domingo fiesta primordial de los cristianos (1981)», en DLP 4572-4585.

[97] Cf. CEE, «Las fiestas del calendario cristiano (1982)», en DLP 4586-4603.

[98] Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «I Decreto general»: BOCEE 2 (1984) 103; ÍD., «Documentación complementaria al art.13,1»: ibíd., 120.

[99] CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, «Directorio *Christi Ecclesia*, sobre las asambleas dominicales en ausencia de presbítero (2-6-1988)»: *Notitiae* 24 (1988) 366-392.

y del cuerpo» (c.1247), aunque por causa justificada —a veces inevitable— esta obligación podría caer.

b) *Días de penitencia*

El carácter eminentemente interior y religioso de la penitencia no excluye ni atenúa en modo alguno la práctica externa de esta virtud; más aún, exige con particular urgencia su necesidad y estimula a la Iglesia a buscar, además de la abstinencia y el ayuno, nuevas expresiones, más capaces de realizar, según la condición de las diversas épocas, el fin de la penitencia. Sin embargo, la verdadera penitencia no puede prescindir de una «ascesis» que incluya la mortificación del cuerpo: todo nuestro ser, cuerpo y alma, debe participar activamente en este acto religioso, en el que la criatura reconoce la santidad y majestad divina. Las prescripciones de la ley eclesiástica sobre la penitencia han sido reorganizadas de tal manera que manifiesten adecuadamente todos estos valores adaptándolos al momento presente [100].

Los días penitenciales son aquellos en los que los fieles se dedican, por la mortificación y el dominio de sí mismos, de una manera especial a la oración y a las obras de piedad y caridad como medios importantes para favorecer una auténtica vida cristiana. Estas prácticas, realizadas en el seno de la comunidad cristiana, no pueden quedarse en la pura formalidad, sin el convencimiento interior de que responden a un mandato divino y al mismo ejemplo del Señor, o desligadas de las obligaciones habituales de cada día (c.1249).

Para la Iglesia universal son días penitenciales todos los viernes del año y el tiempo de cuaresma (c.1250). Puede, además, haber otros en la Iglesia particular determinados por el obispo diocesano, pero no de forma estable, sino a modo de acto (c.1244 § 2). En estos días, a no ser que coincidan con una solemnidad, debe guardarse la abstinencia de carne o de otro alimento que haya determinado la Conferencia Episcopal. En el caso de España, la abstinencia de carnes de los viernes del año puede ser sustituida por la lectura de la Sagrada Escritura, limosna en la cuantía que cada uno determine en conciencia, obras de caridad, obras de piedad, la participación en la misa o el rezo del rosario y mortificaciones (c.1253).

En el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo se guardarán ayuno y abstinencia, que significan muy adecuadamente el necesario dominio de la voluntad sobre los deseos y necesidades y la asociación a la pasión de Cristo, por lo que no se aplica a estos días la sustitución de

[100] Cf. PABLO VI, «Constitución apostólica *Paenitemini* (12-2-1966)»: AAS 58 (1966) 177-185, II.

la abstinencia de carne por otras prácticas (c.1251). El ayuno consiste en hacer una sola comida al día; pero no se prohíbe tomar algo de alimento a la mañana y a la noche, guardando las legítimas costumbres respecto a la cantidad y a la calidad de los alimentos.

Están obligados a la ley de la abstinencia los fieles que han cumplido catorce años y al ayuno todos los que ya cumplieron dieciocho años, hasta que hayan cumplido cincuenta y nueve años. «Cuiden, sin embargo, los pastores de almas y los padres de que también se formen en un auténtico espíritu de penitencia quienes, por no haber alcanzado la edad, no están obligados al ayuno y la abstinencia» (c.1252). Estas normas obligan gravemente en su cumplimiento sustancial; es decir, sería una falta grave contra la ley omitir, sin causa excusante, una parte notable, cuantitativa o cualitativamente, del conjunto de prácticas penitenciales prescritas, pues «por ley divina todos los fieles están obligados a hacer penitencia» [101].

[101] Cf. ibíd., II.

CAPÍTULO III

EL MATRIMONIO CANÓNICO

Por FEDERICO R. AZNAR GIL

BIBLIOGRAFÍA

AZNAR GIL, F. R., *Derecho matrimonial canónico,* 3 vols. (Salamanca 2001-2003); BONNET, P. A. - GULLO, C. (a cura di), *Diritto matrimoniale canonico,* 3 vols. (Ciudad del Vaticano 2002-2005); FERNÁNDEZ CASTAÑO, J. M., *Legislación matrimonial de la Iglesia* (Salamanca 1994); LOPEZ ALARCÓN, M. - NAVARRO VALLS, R., *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado* (Madrid [5]1994); PEÑA GARCÍA, C., *El matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia* (Madrid 2004).

I. EL MATRIMONIO, INSTITUCIÓN NATURAL Y SACRAMENTO

> «[Es] evidente que el matrimonio y la familia no son algo privado que cada uno puede configurar a su antojo. El propio Concilio, que con tanta energía exalta todo lo que atañe a la dignidad de la persona humana, consciente de que de dicha dignidad forma parte la aptitud social de los seres humanos, no deja de poner de relieve que el matrimonio es por su naturaleza una institución fundada por el Creador y por éste provista de leyes propias, y que sus propiedades esenciales son la unidad y la indisolubilidad [...] De ello se deriva que la dimensión jurídica del matrimonio no es ni puede concebirse como algo que se yuxtapone como un cuerpo extraño a la realidad interpersonal del matrimonio, sino que constituye una dimensión verdaderamente intrínseca a él [...]. Por ello, en una perspectiva de auténtico personalismo, la enseñanza de la Iglesia implica la afirmación de la posibilidad de la constitución del matrimonio como vínculo indisoluble entre las personas de los cónyuges, esencialmente orientado al bien de los cónyuges mismos y de los hijos» [1].

Esta larga cita de un reciente documento de la Curia romana resume adecuadamente la comprensión actual del matrimonio por la Iglesia, uniendo adecuadamente las necesarias perspectivas o dimensiones personalistas y jurídicas.

[1] PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio «Dignitas connubii» servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii* (Ciudad del Vaticano 2005) 6-8.

1. Concepto, fines y propiedades esenciales

El Concilio Vaticano II describe al matrimonio como la íntima comunidad de vida y amor conyugal, fundada por el Creador y provista de leyes propias, que se establece con la alianza del matrimonio (GS 48). Se supera con ello la doctrina anterior, excesivamente polarizada en torno al mutuo y exclusivo «derecho sobre el cuerpo» que se entregaban y aceptaban los esposos. Se armonizan la dimensión personal, base de todo matrimonio, y la institucional, exigencia y garantía del mismo. El c.1055 § 1 se sitúa en esta misma línea doctrinal y define el matrimonio como un consorcio heterosexual de toda la vida. Y el magisterio de la Iglesia ha reafirmado posteriormente estas mismas ideas, subrayando los aspectos personalistas y las dimensiones jurídicas radicadas en el matrimonio que, como ya hemos indicado anteriormente, no es un asunto meramente privado de los esposos, sino que implica una dimensión social y jurídica tanto para garantizar su adecuado desarrollo entre los interesados como por sus inevitables incidencias en el bien de la sociedad.

El término «consorcio» proviene de una formulación clásica en el derecho romano y equivale a la «comunión de vida y de amor conyugal» descrita en el texto conciliar. Se exige su instauración para la válida constitución del matrimonio, y, aunque es difícil encerrar en un estricto esquematismo las exigencias que implica este consorcio conyugal, podemos decir que comprende los aspectos personalistas, interconyugales, de la relación entre los esposos, superando con ella la excesiva acentuación de sus elementos meramente objetivos e integrándolos en una relación más armónica. La jurisprudencia canónica, especialmente la del c.1095 3.º va señalando progresivamente sus contenidos concretos.

El consorcio de toda la vida entre un varón y una mujer, la comunidad de vida y amor conyugal, se configura objetivamente por sus elementos esenciales, esto es, por sus fines y propiedades esenciales. También en esta cuestión el Concilio supuso una mayor y más adecuada formulación de los fines del matrimonio de acuerdo con la nueva descripción o definición del mismo: frente a la rígida clasificación de los fines del matrimonio establecida en el CIC 17, distinguiendo jerárquicamente entre el fin primario —procreación y educación de la prole— y fines secundarios —ayuda mutua y remedio de la concupiscencia—, el Concilio se negó expresamente a establecer una jerarquización de los mismos y afirmó la igualdad de todos los fines matrimoniales (GS 50.1), esto es, del denominado fin unitivo de los esposos y el fin procreativo.

El c.1055 § 1 asume esta enseñanza, e indica que el matrimonio «está ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges

y a la generación y educación de la prole»: ambos tienen idéntica importancia, están íntimamente relacionados entre sí y dimanan de la misma realidad matrimonial. El bien de los cónyuges, además de su obvio significado, abarca las dimensiones más personalistas del matrimonio, las relaciones interpersonales, y su proyección en la legislación matrimonial canónica es evidente. La generación y educación de la prole, o más exactamente el derecho a los actos conyugales aptos de por sí para engendrar la prole (c.1061 § 1), coincide con lo que tradicionalmente se denomina como bien de la prole y no queda supeditado o minusvalorado tras el anterior fin, ya que, como éste, es uno de los elementos esenciales y tipificadores del pacto matrimonial. Ambos fines vienen tutelados por el c.1101 § 2, que determina la invalidez del matrimonio en el caso de su exclusión.

El c.1056 añade otros elementos objetivos que configuran el consorcio conyugal: sus propiedades esenciales, que, conforme señala el citado canon, son la unidad y la indisolubilidad. Estas propiedades, sin las que el consorcio conyugal no es tal, se derivan de la naturaleza específica del matrimonio como comunión de vida y amor conyugal, y corresponden a todo matrimonio, tal como el magisterio de la Iglesia viene recordando a propósito de la propagación de la mentalidad divorcista o de la existencia, todavía, de la poligamia en algunos países. El canon, además, afirma que en el matrimonio cristiano, por su sacramentalidad, alcanzan una particular firmeza. La primera propiedad señalada, la unidad, hace relación al carácter monógamo de la unión matrimonial, a la exclusividad de las relaciones entre los cónyuges; esto es, que el matrimonio es la unión de un varón con una mujer y se opone a cualquier forma de poligamia simultánea o de relaciones no exclusivas entre los cónyuges, ya que en el matrimonio se entrega y se acepta un amor total y por lo tanto único, exclusivo. La segunda propiedad indicada es la indisolubilidad, y subraya la permanencia duradera del matrimonio, no pudiendo disolverse ni extinguirse por la sola voluntad de los esposos. Se distingue entre indisolubilidad intrínseca y extrínseca, es una exigencia del denominado derecho natural secundario y está enraizada en la donación personal y total de los cónyuges. La absoluta indisolubilidad se predica del matrimonio rato y consumado (c.1141). Estas propiedades esenciales vienen tuteladas por el c.1101.

2. La sacramentalidad del matrimonio: consecuencias canónicas

El matrimonio entre bautizados, además, es uno de los siete sacramentos. El c.1055 recoge esta enseñanza, recalcando dos impor-

tantes tesis teológicas por las implicaciones canónicas que tienen. La primera de ellas es que la misma realidad del matrimonio ha sido elevada por Cristo a la dignidad de sacramento entre bautizados: dato pacíficamente adquirido y admitido por la teología sacramental católica desde la Alta Edad Media [2]. La institución matrimonial, en su consideración meramente natural, ya reviste un carácter sagrado. Y al adquirir éste la condición de sacramento entre los bautizados, no se altera la naturaleza de la institución matrimonial, sino que implica su incorporación al orden sobrenatural de la gracia por el bautismo recibido. El matrimonio, en cuanto tal sacramento, es un signo sensible y significante de la gracia; su materia son las propias personas de los contrayentes, su forma es el consentimiento mutuo de los esposos, y el ministro son los propios contrayentes. Los bautizados orientales acatólicos también consideran que el matrimonio es un sacramento, si bien con algunas diferencias respecto a la Iglesia católica —el ministro del mismo es el ministro sagrado; importancia del rito sagrado y de la bendición nupcial—, mientras que para los restantes bautizados acatólicos el matrimonio es considerado como una realidad humana y sagrada pero no sacramental.

La segunda afirmación, contenida en el c.1055 § 2, es, igualmente, otra tesis teológica calificada como de doctrina católica: en el matrimonio entre bautizados se da una identidad e inseparabilidad entre el matrimonio y el sacramento, es decir, que «entre bautizados, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento». La sacramentalidad del matrimonio, por tanto, radica en el bautismo válidamente recibido de los contrayentes, de modo que la Iglesia católica considera como sacramento todo matrimonio válidamente contraído entre dos bautizados, aunque la Iglesia o comunidad religiosa a la que pertenezcan no lo estime como tal. Y es opinión común que únicamente lo es cuando se trata del matrimonio celebrado entre dos bautizados, así como que, en el caso de un matrimonio de dos no bautizados, éste alcanza su sacramentalidad cuando ambos reciben el bautismo.

La tesis teológica de la identidad e inseparabilidad entre el contrato y el sacramento del matrimonio entre dos bautizados tiene importantes consecuencias teológicas, pastorales y canónicas, ya que, al basarse la sacramentalidad del matrimonio en el bautismo recibido por los contrayentes, hay una imposibilidad radical de separar o distinguir ambas realidades en el matrimonio entre bautizados, siendo suficiente para que éste sea sacramento que los bautizados quieran, simplemente, contraer un matrimonio válido. En virtud del bautis-

[2] COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien* (Lovaina 1979).

mo, en suma, se produce una identificación entre la dimensión o aspecto natural y sacramental del matrimonio. Es una tesis teológica calificada como de doctrina católica y que se ha cuestionado en diferentes momentos históricos por distintos motivos: teoría hilemórfica de los sacramentos; intencionalidad del sujeto; ministro del sacramento del matrimonio; potestad de la autoridad civil sobre el matrimonio de los bautizados a raíz de la instauración generalizada del matrimonio civil durante el siglo XIX, en cuyo contexto surgió, precisamente, la actual formulación del c.1055 § 2; etc.

Actualmente se ha cuestionado esta afirmación por motivos más directamente vinculados con la teología y la pastoral a partir de la reflexión sobre una dolorosa realidad pastoral, la existencia de los denominados bautizados no creyentes o no practicantes, y del deseo de otorgar un mayor peso a la fe personal de los contrayentes en la válida constitución del matrimonio, ya que, según estas tesis, para la validez se requiere la intención de contraer un verdadero matrimonio, siendo la fe sólo un requisito para la licitud, para la utilidad del sacramento. Esta cuestión, como decimos, ha originado un intenso debate interdisciplinar, destacando por su interés científico y teológico las aportaciones de la Comisión Teológica Internacional acerca de la doctrina católica sobre el matrimonio de 1977 [3], y las aclaraciones ofrecidas ampliamente durante el proceso de redacción del actual CIC [4].

La Iglesia, a pesar de las múltiples peticiones realizadas desde diferentes ámbitos para modificar estas tesis, reafirmó el contenido del c.1055 § 2, recordando que el sacramento del matrimonio tiene la peculiaridad, respecto a los otros, de ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación, ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador al principio; que los novios, por razón de su bautismo, están ya realmente insertos en la alianza esponsal de Cristo con la Iglesia; y que, dada su recta intención, han aceptado el proyecto de Dios sobre el matrimonio y consiguientemente acatan lo que la Iglesia tiene intención de hacer cuando celebra el matrimonio (FC 68). Ideas reafirmadas posteriormente por el magisterio de la Iglesia: la importancia de la sacramentalidad del matrimonio —decía en el año 2003 S.S. Juan Pablo II—, y la necesi-

[3] Los textos y comentario de las posiciones de la Comisión Teológica Internacional sobre algunas cuestiones doctrinales concernientes al matrimonio, así como los estudios previos de W. Ernst (institución del matrimonio), K. Lehmann (sacramentalidad), C. Caffarra (creación y redención), E. Hamel (indisolubilidad del matrimonio cristiano realizado), y Mons. Gagnon (pastoral de los divorciados casados de nuevo), pueden verse en la obra citada en la nota anterior. El texto castellano en C. Pozo (ed.), *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996* (Madrid 1998) 169-218.

[4] M. A. Ortiz Ibarz, *La inseparabilidad entre matrimonio y sacramento en la reforma del CIC* (Roma 1994).

dad de la fe para conocer y vivir plenamente tal dimensión, podría dar lugar a algunos equívocos, ya que la Iglesia no rechaza la celebración de las nupcias a quien está bien dispuesto, aunque imperfectamente preparado desde el punto de vista sobrenatural, con tal de que tenga la recta intención de casarse según la realidad natural de la conyugalidad [5].

Las consecuencias canónicas derivadas de esta tesis teológica son muy importantes:

- la sacramentalidad del matrimonio radica en el bautismo de las partes, por lo que el matrimonio será sacramento siempre que ambos bautizados tengan la intención de contraer un matrimonio válido;
- el error sobre la dignidad sacramental del matrimonio (c.1099) o la exclusión de la sacramentalidad en el matrimonio (c.1101 § 2) hace nulo el matrimonio sólo si afecta a su validez en el plano o dimensión natural del mismo sobre el cual está puesto el signo sacramental, esto es, cuando el error o la exclusión de la sacramentalidad prevalezca sobre la intención de contraer matrimonio;
- para el católico, por este mismo hecho, no cabe otra forma de matrimonio que no sea sacramento, bien se celebre en la forma canónica ordinaria o bien en otra forma con dispensa de la autoridad pertinente;
- a la hora de admitir al matrimonio, y de declarar la nulidad matrimonial, no se pueden exigir requisitos específicos sobrenaturales más allá de los referentes al matrimonio cristiano, tal como ha indicado en repetidas ocasiones el magisterio eclesial.

Hay que señalar, finalmente, que este tema no está cerrado a la discusión e investigación teológicas.

3. La regulación jurídica del matrimonio

La regulación jurídica del matrimonio de los católicos ha sido un tema polémico y ha enfrentado a la Iglesia católica con los diferentes Estados, especialmente durante los siglos XVIII y XIX. La Iglesia, basándose en el bautismo de sus fieles por el que la persona «se incorpora a la Iglesia de Cristo y se constituye persona en ella con los deberes y derechos que son propios de los cristianos» (c.96), reivindica su derecho y su obligación a regular el matrimonio de sus fieles, máxime cuando es un sacramento. Potestad que es verdadera potestad jurisdiccional, no meramente pastoral, y que abarca tanto la regula-

[5] Señalando, además, que «no se puede de hecho configurar, al lado del matrimonio natural, otro modelo de matrimonio cristiano» (JUAN PABLO II, *Alocución a los prelados auditores, oficiales y abogados del tribunal de la Rota Romana* [30-1-2003] n.8).

ción de la constitución del matrimonio como el conocimiento de las causas matrimoniales (c.1671): separación, disolución y declaración de nulidad.

El c.1059 delimita la competencia de las diversas potestades sobre el matrimonio de los católicos [6]: el matrimonio de los católicos, sean los dos contrayentes o uno solo de ellos, se regula por el derecho divino y por el derecho canónico. Esta competencia se refiere a todo lo que concierne a la constitución válida del matrimonio, es decir, a su capacidad y habilidad matrimonial, así como a la forma de celebración del matrimonio, bien entendido que en este caso el no católico queda sujeto a la legislación de la Iglesia en lo que se refiere a la forma de celebración del matrimonio, mientras que lo concerniente a su capacidad y habilidad matrimonial se regula por la legislación a la que están sujetos. La potestad civil, en tanto en cuanto el matrimonio afecta igualmente al bien común social, tiene el derecho de regular los efectos meramente civiles del matrimonio, es decir, las consecuencias y efectos derivados de su válida constitución. La Iglesia, por otra parte, se ve obligada a veces a aceptar restricciones en el ejercicio de esta potestad por el bien de sus fieles y de la propia institución matrimonial (c.*1071* § 1 2.º) [7].

Nada se dice, por otra parte, sobre qué normas regulan el matrimonio de los no católicos, bautizados o no, cuando éstos solicitan el ministerio del juez eclesiástico (c.1671), o cuando un no católico, deseando contraer matrimonio con parte católica (c.1086; 1124), debe probar ante la Iglesia católica su estado libre (c.1085). La instrucción *Dignitas connubii* establece las siguientes normas que se deben tener en cuenta para juzgar sobre la validez o no del matrimonio de los no católicos [8]:

1) Bautizados orientales acatólicos: la Iglesia católica reconoce que las Iglesias orientales acatólicas tienen verdadera sucesión apostólica transmitida a través de la válida consagración de los obispos que, en cuanto tales, son sujetos capaces de jurisdicción eclesiástica (UR 16). La legislación canónica, de acuerdo con ello, establece que su matrimonio se rige por el derecho propio de la Iglesia a la que

[6] La legislación anterior hablaba del matrimonio de los bautizados, fueran católicos o no. La legislación actual, en coherencia con el c.11, limita la obligatoriedad de las leyes meramente eclesiásticas a los católicos, si bien expresamente se admitió durante el proceso de redacción del actual CIC que con ello de ningún modo se intenta negar la competencia de la Iglesia sobre el matrimonio de los bautizados no católicos. De hecho, el c.1671 indica que las causas matrimoniales de los bautizados corresponden al juez eclesiástico por derecho propio.

[7] El reconocimiento civil del matrimonio canónico en España viene regulado por el Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Asuntos Jurídicos (3-1-1979), art.VI; Disposición transitoria 2.ª y Protocolo final (AAS 72 [1980] 29-62).

[8] PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Dignitas connubii*, o.c., arts.2 y 4.

pertenecen, ya que tiene derecho matrimonial propio: su capacidad matrimonial, por tanto, está regulada por el derecho propio de la Iglesia oriental acatólica a la que pertenecen, y en lo que atañe a la forma de celebración del matrimonio, aunque sólo una de las partes pertenezca a alguna Iglesia oriental acatólica, el matrimonio debe celebrarse observando el denominado rito sagrado.

2) Bautizados acatólicos pertenecientes a Iglesias y comunidades eclesiales occidentales: la Iglesia católica considera que el matrimonio celebrado entre estos bautizados es, como en el caso anterior, sacramento a tenor de la tesis contenida en el c.1055 § 2. Pero ellos, aun considerando que el matrimonio es una realidad sagrada, no reconocen su carácter sacramental y, aun celebrándolo en forma religiosa, consideran que es un contrato civil que está regulado jurídicamente por la legislación civil de la que dependen, ya que la Iglesia o comunidad religiosa a la que pertenecen suele carecer de derecho matrimonial propio. Las normas a observar, por tanto, son las siguientes: su capacidad personal para contraer matrimonio viene regulada por el derecho que usa la comunidad eclesial a la que pertenecen, que generalmente es la legislación civil a la que están sujetos, y en lo que atañe a la forma de celebración de su matrimonio, la Iglesia católica reconoce cualquier forma jurídica prescrita o admitida en la Iglesia o comunidad eclesial a la que las partes pertenecían en el tiempo de celebración del matrimonio, que generalmente también será la que establezca la legislación civil a la que están sujetos.

3) No bautizados: la norma tradicional de la Iglesia católica es que su matrimonio, capacidad y forma de celebración se regula por la legislación a la que legítimamente están sujetos los no bautizados con tal de que, lógicamente, se respete el derecho natural.

II. LA PREPARACIÓN PARA LA CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO

La institución matrimonial en nuestra sociedad se caracteriza —entre otras causas— por el alto número de fracasos conyugales, muchos de ellos debidos a que los esposos lo celebraron sin la adecuada reflexión y preparación, o movidos por motivaciones no completamente adecuadas, o coaccionados por diferentes circunstancias, o no conociendo verdaderamente a qué se comprometían, etc. La Iglesia católica, preocupada por esta situación, viene insistiendo desde hace tiempo en la necesidad de que los esposos se preparen adecuadamente para la celebración de su matrimonio tanto para conseguir que los contrayentes celebren el matrimonio de una forma consciente y responsable como para prevenir los fracasos matrimoniales

que tan negativamente repercuten en los propios cónyuges y en sus hijos, en la sociedad y en la Iglesia [9].

1. La atención pastoral prematrimonial

Los c.1063-1065 regulan la atención pastoral que debe preceder a la celebración del matrimonio. Los cánones, que se deben interpretar a la luz de la exhortación apostólica *Familiaris consortio* 66-67 y de otros documentos posteriores [10], se limitan a establecer unos principios generales remitiendo a la responsabilidad del Ordinario del lugar para que cuide «de que se organice debidamente esa asistencia, oyendo también, si parece conveniente, a hombres y mujeres de experiencia y competencia probadas» (c.1064). Remisión a la legislación particular, que es muy oportuna, ya que las características, medios y necesidades de cada diócesis en esta cuestión son muy diferentes, por lo que es necesario que cada diócesis regule y organice esta atención pastoral prematrimonial de la forma más adecuada a sus peculiaridades, tal como de hecho viene sucediendo en nuestro país, donde, prácticamente, todas las diócesis tienen regulada esta atención pastoral. Las diócesis españolas, además, suelen tener un organismo diocesano, delegación o secretariado, a través del cual se encauza esta actuación pastoral.

El c.1063, además de recordar que la finalidad de esta atención pastoral es que «el estado matrimonial se mantenga en el espíritu cristiano y progrese hacia la perfección», establece que los pastores de almas tienen la obligación de procurar que la propia comunidad eclesial preste esta atención pastoral a los fieles. Esta atención pastoral se concibe como un servicio y ayuda de la Iglesia más que como una obligación de los fieles, por lo que no se considera un impedimento matrimonial en sentido estricto: por ello, sin menospreciar la importancia, necesidad y obligatoriedad de la preparación al matrimonio, esta preparación, sin embargo, debe ser propuesta y desarrollada de tal manera que su eventual omisión no se considere un impedimento para la celebración del matrimonio [11]. Las diócesis concretan mucho más el grado de su obligatoriedad (c.1064).

[9] F. Aznar Gil - M.ª E. Olmos Ortega, *La preparación, celebración e inscripción del matrimonio en España* (Salamanca 1996).

[10] Sobre todo, Consejo Pontificio para la Familia, *Preparación al sacramento del matrimonio* (13-5-1996). Para nuestro país: CEE, *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España* (21-11-2003).

[11] Cf. FC 66; F. Gavin, *Pastoral care in Marriage Preparation (can.1063). History, analysis of the Norm and Its Implementation by Some Particular Churches* (Roma 2004).

La segunda parte del c.1063 recuerda, en líneas generales, el ámbito o etapas de la preparación o atención pastoral prematrimonial:

1.º Una preparación remota, dirigida a los fieles, sobre el significado del matrimonio cristiano y sobre la tarea de los cónyuges y padres cristianos, que es urgente en la actualidad dada la pluralidad de ideologías, mensajes, etc., que existen sobre el matrimonio y otras formas de vida que se le suelen equiparar. Esta formación se debe realizar a través de la predicación, catequesis, etc., tiene una gran amplitud de contenidos, y debe ser expuesta acomodada a las diferentes edades y características.

2.º Una preparación personal, más inmediata y próxima, dirigida a los novios que ya tienen un proyecto matrimonial y familiar: se trata de la preparación específicamente prematrimonial que, lógicamente, tiene como objeto reflexionar sobre los distintos aspectos del matrimonio cristiano, que se puede realizar a través de distintos planes y métodos, y que se debería realizar no en los días inmediatamente anteriores a la celebración del matrimonio, sino con tiempo suficiente.

3.º Una preparación adecuada de la celebración litúrgica del mismo, utilizando las diferentes posibilidades que ofrecen los libros litúrgicos aprobados legítimamente (c.1119), de forma que su celebración «ponga de manifiesto que los cónyuges se constituyen en signo del misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia y que participan de él».

4.º Finalmente, esta atención también abarca a lo que habitualmente se denomina pastoral familiar, es decir, a los ya casados sobre todo en los matrimonios que pueden tener especiales dificultades.

2. Las investigaciones prematrimoniales

Las investigaciones prematrimoniales tienen como finalidad que, «antes de que se celebre el matrimonio, debe constar que nada se opone a su celebración válida y lícita» (c.1066), está regulada en los c.1066-1070, y, como en el caso anterior, el CIC se limita a establecer unas normas generales, dejando un amplio espacio a la legislación particular de cada diócesis para que ésta la aplique y desarrolle según las circunstancias y exigencias específicas. Obvia decir la importancia que tiene esta actuación, a veces confundida con un mero trámite administrativo, ya que puede repercutir en la misma validez del matrimonio proyectado.

El responsable de que se realicen estas investigaciones prematrimoniales es el párroco, a quien corresponde asistir al matrimonio (c.1070), que, a tenor del c.1115, puede ser el párroco donde uno de

los contrayentes tiene su domicilio o cuasidomicilio o ha residido durante un mes, o, si se trata de vagos, en la parroquia donde se encuentran en ese momento. Además, con licencia del Ordinario propio o del párroco propio se pueden celebrar en otro lugar. La legislación diocesana concreta estas disposiciones genéricas.

El contenido de estas investigaciones debe versar, como hemos dicho, sobre la licitud y la validez del matrimonio que se pretende celebrar; es decir, debe constar que los contrayentes no están afectados por alguna prohibición o impedimento matrimonial, así como que no tienen ningún defecto o vicio de consentimiento. Los medios para realizar estas investigaciones prematrimoniales pueden ser varios. El c.1067 recuerda dos: el examen de los contrayentes y las proclamas matrimoniales u otros medios oportunos, remitiéndose a las disposiciones de las conferencias episcopales para que éstas establezcan normas sobre ello y sobre otros aspectos que se consideren oportunos para realizar adecuadamente estas investigaciones prematrimoniales «de manera que, diligentemente observadas, pueda el párroco asistir al matrimonio» (c.1067). Disposiciones que contrastan notablemente con la prolija legislación anterior y que nos parecen más acertadas, ya que, en esta materia, las circunstancias y características locales son muy diferentes.

La Conferencia Episcopal Española ha establecido un esquema de modelo de expediente matrimonial y normas sobre el examen de los contrayentes y de los testigos, indicando igualmente que las proclamas matrimoniales se deben publicar «por edicto fijado en las puertas de las iglesias por un plazo de quince días o, donde haya tradición de ello, leánse las proclamas habituales al menos en dos días de fiesta» [12]. Además de ello, hay que tener en cuenta los diferentes documentos, eclesiásticos y civiles, que se deben aportar teniendo en cuenta la situación de los futuros esposos: partida de bautismo y de confirmación, certificado de defunción del anterior cónyuge, certificado de nacimiento y de soltería civil, etc. Por otra parte, la legislación diocesana suele establecer normas más concretas y detalladas sobre todo ello que, lógicamente, se deben observar.

Dos observaciones más: la primera es que, según se aclaró en 1982, para comprobar el estado libre, o soltería, de aquellos que, obligados a observar la forma canónica en la celebración de su matrimonio, a tenor del c.1117, atentaron matrimonio ante un funcionario civil o un ministro acatólico, es suficiente la investigación prematrimonial prevista en los c.1066-1071 [13] sin necesidad de realizar

[12] CEE, *Decreto General sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico* (5-7-1984) art.12,1-2.

[13] AAS 74 (1982) 746-747.

ningún proceso documental. Y la segunda es que, en caso de peligro de muerte, es decir, en aquellas situaciones en las que objetivamente hay tantas probabilidades de sobrevivir como de fallecer, se reducen al mínimo todos los trámites previos a la celebración del matrimonio, bastando la declaración de los contrayentes de que están bautizados y libres de todo impedimento, si no pueden conseguirse otras pruebas y salvo que haya indicios en contra (c.1068).

3. Los casos especiales

Realizadas las investigaciones prematrimoniales, el resultado puede ser diverso: puede suceder que no se descubra ningún impedimento ni ningún defecto o vicio de consentimiento, por lo que se puede proceder a la celebración del matrimonio; puede suceder que se descubra algún impedimento, cierto o dudoso, o algún otro óbice o circunstancia que pueda afectar a la licitud o validez del futuro matrimonio, por lo que habrá que dirigirse a la autoridad pertinente para solicitar su dispensa o su permiso. Y puede resultar que los contrayentes, aun no teniendo ningún impedimento, se encuentran en los denominados casos especiales (c.1071): es decir, una serie de supuestos que, por sus especiales características, exigen una investigación suplementaria y la licencia del Ordinario del lugar para asistir a tales matrimonios (c.1071 § 1). Prohibición que afecta a la licitud del proyectado matrimonio y, especialmente, al que va a asistir al matrimonio, aunque sería más exacto decir al párroco responsable de la investigación prematrimonial, pudiendo originar su incumplimiento algunas responsabilidades de tipo civil o incluso penal. También en este caso, como en los anteriores, la legislación particular ha desarrollado normas más concretas, complementando el texto del canon.

El *primero* de los supuestos es el matrimonio de los vagos, es decir, de aquellos que no tienen domicilio ni cuasidomicilio en lugar alguno (c.100), sino que su Ordinario del lugar y párroco son los del lugar donde se encuentran actualmente (c.107 § 2). La razón de la norma radica en la inestabilidad residencial de estas personas que puede crear dificultades para realizar adecuadamente la investigación prematrimonial.

El *segundo* es el matrimonio que no puede ser reconocido o celebrado según la ley civil. La Iglesia siempre ha pretendido que el matrimonio canónico sea reconocido civilmente por diferentes motivos (bien de los cónyuges y de sus hijos, bien de la propia institución matrimonial); pero hay que tener en cuenta que, desde el siglo XIX, la consideración del matrimonio canónico en las legislaciones civiles es muy diversa: el matrimonio canónico puede no estar reconocido

civilmente y, además, estar prohibida y penalizada su celebración previa al matrimonio civil; puede simplemente no estar reconocido civilmente; puede tener efectos civiles si se ajusta a la legislación civil, o si cumple algunas formalidades civiles... La norma pretende evitar, en la medida de lo posible, un conflicto entre las legislaciones canónica y civil en materia matrimonial del que podrían salir perjudicados los propios cónyuges cristianos, sus hijos, el asistente religioso y la propia institución matrimonial.

También pretende la Iglesia que el matrimonio canónico, donde sea posible, se vea reforzado por la legislación civil por el bien de la propia institución matrimonial. Las situaciones, como decimos, son muy diversas, ya que la colisión entre ambos ordenamientos dependerá, en última instancia, de la consideración que cada legislación civil tenga sobre el matrimonio canónico, por lo que el Ordinario del lugar, respetando esta norma, tendrá que desarrollarla teniendo en cuenta las leyes civiles y tendrá que decidir según las circunstancias de cada caso. En nuestro país, como ya hemos dicho anteriormente, el matrimonio canónico tiene efectos civiles, una vez cumplidas algunas formalidades, por lo que los obispos diocesanos suelen ser muy renuentes a permitir la celebración del solo matrimonio religioso.

El *tercer* supuesto es el matrimonio de quien está sujeto a obligaciones naturales, nacidas de una unión precedente, hacia la otra parte o hacia los hijos de esa unión. La norma contempla aquellas situaciones que reúnen un doble requisito: se trata en primer lugar de que alguno, al menos, de los futuros esposos haya vivido previamente en una unión semejante al matrimonio, pero que la Iglesia católica no lo considera como tal, y en segundo lugar que de la misma hayan surgido «obligaciones naturales» hacia la otra parte o hacia los hijos nacidos de esa unión, es decir, obligaciones derivadas o surgidas de la propia unión aunque, quizá, no están formalizadas en las leyes. Hay que recordar que la Iglesia ya urge el cumplimiento de estas obligaciones hacia la otra parte y los hijos en el caso de la separación (c.1148 § 3) o de la nulidad matrimonial (c.1689).

También quedan comprendidas en esta norma aquellas situaciones convivenciales de un varón y una mujer, tales como las parejas de hecho o el mero matrimonio civil de los católicos, que, sin ser un matrimonio canónico, pueden originar una serie concreta de obligaciones hacia los hijos habidos, los mismos interesados, otras personas... Varias razones avalan esta norma: evitar problemas con la legislación civil, cumplir las obligaciones contraídas, escándalo en la comunidad eclesial por la utilización fraudulenta de la legislación canónica, etc. Aunque las situaciones que se concretan pueden ser muy diversas, las normas diocesanas particulares normalmente exigen el cumplimiento de determinados requisitos —por ejemplo,

cumplimiento de las obligaciones naturales contraídas, estar libres según la legislación civil, preparación pastoral adecuada, etc.—, antes de conceder la licencia para el matrimonio canónico [14].

El *cuarto* supuesto contemplado en estas prohibiciones es el matrimonio de quien notoriamente hubiera abandonado la fe católica. A pesar de la afirmación contenida en el c.1055 § 2, el legislador canónico ha introducido algunas normas que hacen referencia a la importancia que tiene la fe en la celebración del matrimonio canónico. El supuesto aquí contemplado es distinto del llamado «apartamiento de la Iglesia católica por un acto formal» (c.1086 § 1; 1117; 1124) aunque ambos tienen una estrecha vinculación: es el abandono notorio de la fe católica, es decir, aquella situación en la que es evidente, cierto, que el contrayente se ha alejado de la fe católica. Esta evidencia o certeza, que no hay que identificar con su publicidad o divulgación (c.1093; 1352 § 2), puede provenir de diferentes circunstancias y no exige su formalización canónica. Abarca una amplia gama de situaciones y viene a coincidir, a grandes rasgos, con aquellos fieles que se denominan «bautizados no practicantes» o «no creyentes». El c.1071 § 2 establece que, antes de permitir la celebración del matrimonio, se deben tener las garantías establecidas en el c.1125 para los matrimonios mixtos. También las normas diocesanas suelen desarrollar ampliamente este supuesto.

El *quinto* supuesto contemplado es la prohibición de asistir al matrimonio de quien está incurso en una censura. Las censuras son las sanciones penales eclesiásticas más graves (c.1318). Pueden ser: la excomunión, el entredicho y la suspensión, y entre los efectos de la excomunión (c.1331 § 1 2.º) y del entredicho (c.1332) está la prohibición de recibir los sacramentos, no así en la suspensión (c.1333). Es lógica, por tanto, esta prohibición tanto por el significado de la censura en sí misma como porque la duración de la misma depende del mismo censurado (c.1347; 1358). El texto del canon no distingue, como es habitual [15], entre las censuras impuestas al modo *ferendae sententiae* o las *latae sententiae,* por lo que la norma abarca a todo tipo de censura, sea cual sea la forma de su imposición. Normalmente no se debería conceder la licencia para asistir al matrimonio hasta tanto no se haya absuelto o remitido la censura, especialmente cuando haya sido impuesta o declarada, o sea notoria en el lugar donde se encuentra el censurado. Hay que recordar, por otra parte, que la prohibición de la censura se suspende «durante todo el tiempo en el que el reo se encuentre en peligro de muerte» (c.1352 § 1), y que, igualmente, «queda en suspenso total o parcialmente la

[14] CEE, *Directorio de la pastoral familiar,* o.c., n.229-234.
[15] Veáse, por ejemplo, los c.874 § 1 4.º; 915; 1109, etc.

obligación de observar una pena *latae sententiae,* que no haya sido declarada ni sea notoria en el lugar donde se encuentra el reo, en la medida en que éste no pueda observarla sin peligro de grave escándalo o infamia» (c.1352 § 2).

El *sexto* supuesto contempla la prohibición de asistir al matrimonio de un menor de edad «si sus padres lo ignoran o se oponen razonablemente». La legislación canónica trata del matrimonio del menor de edad en diferentes normas (c.1072; 1083), dadas las especiales circunstancias que suelen coincidir en él. Aquí únicamente se hace referencia al papel de los padres frente al matrimonio de personas que no han cumplido los dieciocho años (c.91 § 1) y, por diferentes motivos, parece bastante razonable, ya que los padres tienen unas claras obligaciones para con sus hijos, deben conocer las circunstancias en las que se encuentran, etc. Pero la Iglesia, aun reconociendo la importancia de la misión de los padres en relación con sus hijos, siempre ha mantenido el principio de que «en la elección del estado de vida, todos los fieles tienen derecho a ser inmunes de cualquier coacción» (c.219). La norma aquí contemplada no exige la licencia o el permiso de los padres para que los menores de edad puedan contraer matrimonio: únicamente pide que los padres sepan que sus hijos menores de edad quieren contraer matrimonio, o que, sabiéndolo, no se opongan irrazonablemente. Se trata, en suma, de contar con la opinión de los padres sobre el matrimonio de sus hijos menores de edad, de cara a que la autoridad competente pueda autorizarlo o no.

El *séptimo* supuesto contemplado, finalmente, en esta serie de prohibiciones es el matrimonio que se pretende contraer por procurador, tal como indica el c.1109 como veremos en su momento. Hay que recordar, además, que el Ordinario del lugar puede establecer otras prohibiciones particulares (c.1077 § 1): así, por ejemplo, se suele exigir esta misma licencia cuando el contrayente tiene un *vetitum* impuesto en una sentencia de nulidad matrimonial; o cuando alguno de los contrayentes es extranjero; o cuando se trata del matrimonio entre personas jóvenes, aunque mayores de edad, en la que la futura esposa está embarazada; etc.

III. LOS IMPEDIMENTOS MATRIMONIALES

El c.1057 determina que el consentimiento matrimonial debe ser prestado por «personas jurídicamente hábiles», mientras que el c.1058 establece que la Iglesia puede y debe regular el ejercicio del *ius connubii,* tal como veremos a continuación. Una aplicación de estos principios son los impedimentos matrimoniales, es decir, la habilidad para contraer matrimonio que viene concretada por el con-

junto de circunstancias objetivas que, radicadas en las personas de los contrayentes, se oponen a la válida celebración del matrimonio. El CIC divide su regulación en dos grandes apartados: los impedimentos dirimentes en general (c.1073-1082) y los impedimentos dirimentes en particular (c.1083-1094).

1. El derecho a contraer matrimonio

El denominado *ius connubii,* o derecho a contraer matrimonio, es uno de los derechos naturales o fundamentales de la persona humana, derivado como tal de su propia naturaleza, tal como reconocen explícitamente el magisterio de la Iglesia y la mayor parte de las legislaciones civiles. El ordenamiento canónico también lo reconoce así (c.219). No se trata, por tanto, de un derecho concedido u otorgado por la sociedad basándose en determinados criterios, sino que la persona humana lo posee simplemente por ser tal. Su ejercicio, sin embargo, puede y debe ser regulado por la sociedad dado que el matrimonio no se reduce a una mera unión o contrato privado, como ya hemos indicado, sino que tiene una indudable proyección o dimensión social: por respeto a las mismas personas, a la institución matrimonial y al bien común. Y, en el caso de los bautizados, por ser un sacramento.

El c.1058 se sitúa básicamente en esta misma línea, si bien afirmando que «pueden contraer matrimonio todos aquellos a quienes el derecho no se lo prohíbe». En efecto: la regulación del derecho a contraer matrimonio, su ejercicio, está sujeta a criterios muy restrictivos, siendo un derecho natural de la persona: la sociedad no puede quitar o limitar total y absolutamente este derecho a una persona capaz naturalmente, sino que, supuesta esta capacidad, sólo cabe una privación relativa y temporal y por una causa justificada, amén, lógicamente, de que cabe la renuncia personal y voluntaria al mismo. Es decir: dada su condición de derecho natural o fundamental de la persona humana, la restricción del ejercicio del derecho a contraer matrimonio debe estar plenamente justificada, bien sea por razones que afectan a la capacidad de los contrayentes o por el bien de la propia institución matrimonial, y la restricción se debe interpretar estrictamente (c.18). No hay que olvidar, por otra parte, que, a tenor del c.1055 § 2, en el caso de los bautizados el sacramento se identifica con la misma realidad matrimonial natural, por lo que, en la actual legislación canónica, cualquier limitación a recibir el sacramento del matrimonio repercute en el derecho del bautizado a contraer matrimonio.

2. Los impedimentos matrimoniales: concepto, clases y dispensa

El impedimento matrimonial es aquella circunstancia u óbice que, legalmente, imposibilita celebrar el matrimonio. Estas circunstancias suelen referirse a características de las personas, del matrimonio, de las relaciones sociales, etc., que la sociedad considera incompatibles con la institución matrimonial, por lo que claramente aparece, en muchos casos, su carácter contingente, histórico o relativo. El c.1073 define a los impedimentos como leyes inhabilitantes (c.10), que afectan a la validez del matrimonio.

Los impedimentos se pueden clasificar desde diferentes criterios, siendo las distinciones más comunes las siguientes:

1. Por su origen o fuente normativa, los impedimentos pueden ser de derecho divino, de derecho natural y de derecho positivo o eclesiástico: los impedimentos de derecho natural son los derivados directamente de la ley natural, los de derecho divino son los establecidos positivamente por Dios a través de la Revelación, y los de derecho positivo o eclesiástico son los establecidos por la Iglesia para sus propios fieles. Las consecuencias son importantes: a los dos primeros tipos de impedimentos están sujetas todas las personas, no se pueden dispensar, y la potestad de la Iglesia sobre ellos es meramente declarativa; a los impedimentos de derecho positivo o eclesiástico están sujetos sólo los católicos, pueden ser dispensados por la autoridad competente, y la potestad de la Iglesia sobre ellos es institutiva [16].

2. Por su efecto o eficacia, en la actualidad todos los impedimentos son dirimentes, es decir, prohíben el matrimonio y lo invalidan.

3. Por su ámbito o extensión, los impedimentos pueden ser absolutos, esto es, impiden a la persona contraer matrimonio con cualquier otra, y relativos, que son los que impiden a la persona contraer matrimonio sólo con personas determinadas.

4. Por su duración pueden ser temporales, cuando pueden desaparecer por sí mismos por el transcurso del tiempo o por la modificación de las circunstancias, y perpetuos, cuando los supuestos de hecho no pueden desaparecer por sí mismos.

5. Por su conocimiento, los impedimentos pueden ser ciertos, esto es, cuando se puede afirmar su existencia sin un prudente temor

[16] Los impedimentos de impotencia (c.1084), de consanguinidad en línea recta (c.1091) y de vínculo o ligamen (c.1086) se consideran impedimentos de derecho natural o de derecho divino, mientras los restantes son impedimentos de derecho positivo o eclesiástico.

de error, y dudosos, cuando no se puede hacerlo, pudiendo ser la duda de hecho y de derecho [17].

6. Finalmente, por su prueba jurídica, los impedimentos pueden ser públicos y ocultos: los públicos son los que se pueden probar en el fuero externo, mientras que los ocultos son los que no pueden serlo (c.1074).

El c.1075 determina que le compete de modo exclusivo a la autoridad suprema de la Iglesia establecer impedimentos y declarar auténticamente cuándo el derecho divino prohíbe o dirime el matrimonio. Las razones alegadas para esta exclusividad, además de que está en juego el ejercicio de un derecho fundamental del fiel, son de carácter práctico y funcional [18]. El Ordinario del lugar, por contra, tiene las facultades muy limitadas en esta materia a tenor del c.1077 § 1: únicamente puede establecer prohibiciones, no impedimentos, que no afectarían a la validez del matrimonio, sino a su licitud; en casos particulares, no generales; a sus propios súbditos, dondequiera que residan, y a todos los que de hecho moren en su territorio; y sólo temporalmente, esto es, sólo mientras dura la causa grave que justifica la prohibición.

Relacionados con esta materia están los denominados *vetita iudicialia,* esto es, la prohibición de un posterior matrimonio y que a veces se suele incluir en algunas resoluciones canónicas matrimoniales, generalmente cuando alguna de las partes está afectado por alguna incapacidad: por ejemplo, disolución del matrimonio rato y no consumado (c.1061 § 1); declaración de nulidad matrimonial por impotencia (c.1084), por incapacidad psíquica (c.1095), por exclusión o simulación (c.1101), etc. Estas prohibiciones judiciales pueden ser impuestas por cualquier tribunal; pero, a tenor del c.1077 § 2, sólo la autoridad suprema de la Iglesia puede añadir a esa prohibición una cláusula dirimente, por lo que las prohibiciones impuestas en estos casos por el Ordinario del lugar o por tribunales inferiores a los de la Sede Apostólica sólo afectan a la licitud. Y, lógicamente, la autoridad competente para levantar estas cláusulas es la que las ha establecido o la que está legítimamente delegada para hacerlo.

La dispensa de los impedimentos, o «relajación de la ley meramente eclesiástica en un caso particular» (c.85), siempre que exista una causa justa, afecta solamente a los impedimentos de derecho positivo o eclesiástico, y está regulada en los c.1078-1082, debiéndose tener en cuenta, además, las normas generales establecidas para la

[17] Los impedimentos con duda de derecho no obligan (c.14), mientras que sí lo hacen los dudosos de hecho, por lo que siempre es recomendable pedir su dispensa *ad cautelam.*

[18] Por contra, el CCEO concede que las Iglesias católicas orientales *sui iuris* puedan establecer impedimentos en el ámbito de su jurisdicción.

dispensa (c.85-93). La autoridad competente para dispensar de los impedimentos matrimoniales es la siguiente:

— La Sede Apostólica

Como autoridad suprema de la Iglesia, puede dispensar a cualquier fiel de cualquier impedimento de derecho positivo o eclesiástico. El c.1078 § 2, además, reserva a la Sede Apostólica la dispensa en circunstancias normales de los siguientes impedimentos: el impedimento proveniente de haber recibido el sacramento del orden (c.1087); el surgido del voto público perpetuo de castidad emitido en un instituto religioso de derecho pontificio (c.1088), y el impedimento de crimen (c.1090). Se indica, por otra parte, que nunca se concede la dispensa del impedimento de consanguinidad en línea recta, ascendente o descendente, o en segundo grado de la línea colateral, es decir, entre hermanos (c.1078 § 3; 1091 § 4).

— El Ordinario del lugar

El c.1078 § 1 establece que el Ordinario del lugar, es decir, obispos diocesanos y prelados equiparados, administrador diocesano, vicario general y episcopal (c.134 § 2), puede dispensar de todos los impedimentos de derecho eclesiástico, excepto de los reservados a la Sede Apostólica, a sus súbditos propios allí donde se encuentren y a los que de hecho estén residiendo en su territorio. Esta facultad de dispensar forma parte de la potestad ordinaria del propio Ordinario del lugar y, por tanto, la puede delegar a tenor del c.137.

— La situación de peligro de muerte

El peligro de muerte se suele definir como aquella situación en la que la persona tiene iguales probabilidades de sobrevivir o de fallecer, no requiriéndose un resultado cierto y dándose aun cuando hubiera tiempo para recurrir a la Sede Apostólica. La situación de peligro de muerte no es lo mismo que la de *articulum mortis,* ya que, como decimos, no requiere que necesariamente se siga la muerte de alguno de los futuros contrayentes, como es la de *articulum mortis,* sino únicamente que exista una situación tal en la que sea verdadera e igualmente probable que la persona pueda sobrevivir o fallecer. La Iglesia, en estas circunstancias, suele dispensar de las leyes meramente eclesiásticas, cuando es necesario, en favor del fiel que así se encuentra.

El c.1079 aplica este mismo principio general a la dispensa de los impedimentos matrimoniales en la situación de peligro de muerte ampliando las facultades y las personas que pueden dispensar de los mismos: en primer lugar, el Ordinario del lugar (c.1079 § 1) puede dispensar a sus propios súbditos, cualquiera que sea el lugar donde residan, y a todos los que de hecho se encuentran en su territorio de la forma canónica [19], y de todos y cada uno de los impedimentos de derecho eclesiástico, excepto del impedimento surgido del orden sagrado del presbiterado; y en segundo lugar, tienen las mismas facultades que el Ordinario del lugar, es decir, tanto de la forma canónica como de los impedimentos citados, pero sólo en los casos en que no es posible recurrir al Ordinario del lugar, las siguientes personas (c.1079 § 2): el párroco; el ministro sagrado, sacerdote o diácono, debidamente delegado para asistir al matrimonio (c.1108 § 1; 1111) [20]; y el sacerdote o diácono que, no estando delegados para asistir canónicamente al matrimonio, están presentes en su celebración conforme al c.1116 § 2 [21]; finalmente, el c.1079 § 3 concede que el confesor puede dispensar de los impedimentos matrimoniales, si bien la dispensa se realiza en el fuero interno, tanto sacramental como extrasacramental, y sólo de los impedimentos ocultos (c.1074).

— El caso perplejo

Finalmente, el c.1080 concede especiales facultades para dispensar de los impedimentos matrimoniales en una situación especial de emergencia, que se suele llamar caso perplejo: es aquella situación en la que se descubre el impedimento matrimonial cuando todo está ya preparado para la celebración de las nupcias y ni hay tiempo para obtener la dispensa, ni se puede diferir el matrimonio sin un grave inconveniente o daño, espiritual o material, hasta que se obtenga la dispensa de la autoridad correspondiente.

En estas circunstancias, tienen facultad de dispensar de todos los impedimentos de derecho eclesiástico, exceptuados los impedimentos surgidos del orden sagrado (c.1087) y del voto público de castidad emitido en un instituto religioso de derecho pontificio (c.1088), las siguientes personas (c.1080 § 1): el Ordinario del lugar; el ministro sagrado que asiste al matrimonio o que, a tenor del c.1116 § 2,

[19] Veáse, igualmente, todo lo referente a la forma canónica extraordinaria (c.1116).
[20] El laico también puede ser delegado para asistir al matrimonio (c.1112), pero no goza de la facultad de dispensar de los impedimentos matrimoniales.
[21] El c.1079 § 4 recoge una norma tradicional en la Iglesia: se considera que no es posible acudir al Ordinario del lugar si sólo puede hacerse por teléfono o por telégrafo.

está presente, si bien sólo pueden hacerlo en los casos ocultos, y el confesor en el fuero interno. El c.1080 § 2 determina, además, que estas facultades valen también para convalidar un matrimonio en las mismas circunstancias.

3. Los impedimentos en particular

Los cc.1083-1094 regulan los impedimentos en particular. No hay grandes novedades en relación con la legislación anterior: se ha suprimido el impedimento de parentesco espiritual y se han introducido varios cambios en algunos de los impedimentos.

1. *El impedimento de edad* (c.1083).—Tiene como finalidad principal determinar a partir de qué edad la persona puede ejercer su derecho a contraer matrimonio por considerar que el varón y la mujer han alcanzado ya el necesario desarrollo. A pesar de que se solicitó elevar la edad mínima para contraer matrimonio, por motivos muy razonables al menos en nuestras sociedades occidentales, o establecer la misma edad que en las respectivas legislaciones civiles, se mantuvo la misma edad requerida que en la legislación anterior: para contraer válidamente matrimonio se requiere que el varón tenga dieciséis años y la mujer catorce (c.1083 § 1), que se deben computar a tenor del c.203 § 2. La Conferencia Episcopal Española, a tenor de lo establecido en el c.1083 § 2, ha determinado que el varón y la mujer deben tener dieciocho años para la lícita celebración del matrimonio, y las diócesis, además, suelen tener normas específicas para la celebración del matrimonio de los menores de edad por las especiales circunstancias que suelen concurrir en los mismos. Se trata de un impedimento de derecho eclesiástico, no reservado a la Sede Apostólica, por lo que el Ordinario del lugar puede dispensar del mismo sin otro límite que el de la capacidad natural de las partes [22].

2. *El impedimento de impotencia* (c.1084).—Ha tenido, tradicionalmente, una gran importancia en la legislación canónica dada la preponderancia que se concedía al *ius in corpus* en la constitución del matrimonio, mientras que en el actual (c.1055 § 1) se contiene un concepto de matrimonio mucho más equilibrado. La legislación canónica sigue considerando a la impotencia como un impedimento, a pesar de que algún sector doctrinal preferiría considerarlo como un vicio de consentimiento y de que muchas legislaciones civiles no lo

[22] La legislación civil española fija la edad matrimonial en los dieciocho años cumplidos, o bien a partir de la emancipación, que puede tener lugar desde los dieciséis años cumplidos. Se puede dispensar del mismo a partir de los catorce años. Este supuesto es una de las prohibiciones comprendidas en el c.1071 § 1 2.°

consideren como un impedimento. Más aún: la Iglesia considera que la impotencia «hace nulo el matrimonio por su misma naturaleza», es decir que se trata de un impedimento de derecho natural del que no es posible dispensar.

El c.1084 § 1 define el concepto y las características canónicas de la impotencia: ésta es definida como la incapacidad del varón o de la mujer para realizar la cópula o acto conyugal. El texto canónico expresamente especifica que se trata de la incapacidad *coeundi,* para diferenciarla claramente de otras denominaciones similares como impotencia moral (actual c.1095), impotencia para engendrar (esterilidad), etcétera. El acto o cópula conyugal viene descrito en el c.1061 § 1 como «el acto conyugal apto de por sí para engendrar la prole», consistiendo en la penetración del pene del varón, de un modo natural y con la subsiguiente eyaculación, en la vagina de la mujer. Existía una duda, y una doble praxis forense, sobre la naturaleza y exigencia del *verum semen* en la eyaculación del varón para que se pudiera decir que existía o no cópula conyugal y, en consecuencia, el impedimento de impotencia. La Congregación para la Doctrina de la Fe, mediante un decreto de 13 de mayo de 1977, solventó esta duda a tenor de los principios conciliares y de la doctrina canónica mayoritaria: para que exista cópula conyugal no se requiere necesariamente la eyaculación por el varón de semen elaborado en los testículos [23]. Es indiferente, canónicamente, cuál sea el origen o la causa de la impotencia —orgánico, psíquico, etc.—. Y en estas causas hay que recurrir siempre a la ayuda del perito, salvo que por las circunstancias del caso se vea que es completamente inútil, el cual debe referir en su pericia la naturaleza de la impotencia, y si es absoluta o relativa, antecedente o subsiguiente, perpetua o temporal, y, si es sanable, con qué medios [24].

El mismo canon indica que la impotencia, para que sea canónicamente relevante, tiene que reunir las siguientes características:

a) debe ser antecedente: anterior a la celebración del matrimonio y, por lo tanto, debe existir en el momento de su celebración, siendo irrelevante, a estos efectos, la impotencia sobrevenida a su celebración;

b) debe ser perpetua, entendiéndose por tal, canónicamente, aquella que no puede curarse por medios ordinarios sino por medios extraordinarios, ilícitos o peligrosos, médica o moralmente;

c) y, finalmente, es indiferente que la impotencia sea absoluta —esto es, que imposibilite al que la padece la realización de la cópula con cualquier persona— o relativa —lo imposibilita con personas que tienen o les faltan unas determinadas características—, ya que en ambos casos incapacita a la persona para realizar la cópula.

[23] AAS 69 (1977) 426.
[24] Instrucción *Dignitas connubii,* o.c., art.208.

Esta distinción, sin embargo, tiene importancia para autorizar un posterior matrimonio, ya que en el primer caso, lógicamente, no hay esa posibilidad, mientras que sí la hay en el segundo. Es indiferente, por otra parte, que sea del varón o de la mujer, así como que sea conocida o ignorada por una o ambas partes, ya que la impotencia es una circunstancia objetiva que incapacita por sí misma para la realización de la cópula, y cuyos efectos se tienen independientemente de que se acepte o no, de que se conozca o no.

El c.1084 § 2 recuerda que únicamente se debe impedir el matrimonio, así como declararlo nulo, cuando conste con certeza la impotencia: no cuando sea dudosa, con duda de derecho o de hecho. Es una aplicación lógica, consecuencia de que el ejercicio del derecho al matrimonio únicamente se debe restringir cuando conste con certeza la circunstancia que lo impide, de que las leyes dudosas no obligan (c.10) y del principio del favor del matrimonio (c.1060). Y el c.1084 § 3 recuerda que la esterilidad, esto es, la imposibilidad para procrear pero no para realizar la cópula conyugal, que a veces es denominada *impotentia generandi,* no dirime en cuanto tal el matrimonio. Cosa distinta es que la cualidad de la procreación entre a formar parte del objeto del consentimiento matrimonial como una cualidad (c.1097 § 2), o como una condición (c.1102), o como error doloso (c.1098): entonces sí puede tener relevancia canónica, de cara a la validez o no del matrimonio canónico, si cumple los requisitos establecidos en los citados cánones.

3. *El impedimento de vínculo o de ligamen* (c.1085).—Es común en todas las legislaciones que consideran que el matrimonio es monógamo, es decir, de un varón con una mujer: consiste en la imposibilidad que tienen de celebrar válidamente matrimonio quienes ya se encuentran unidos por otro matrimonio válido. Imposibilidad que subsiste mientras el matrimonio válido exista. Se funda en la propiedad esencial de la unidad (c.1056), en que el matrimonio es monógamo por el mismo derecho natural, y, por ello, la Iglesia considera que no se puede dispensar del mismo. Los requisitos necesarios para que exista este impedimento son:

a) el primer matrimonio tiene que ser objetivamente válido, es decir, tiene que haber sido celebrado válidamente a tenor de la legislación a la que las partes estaban sujetas, tal como hemos indicado anteriormente; y

b) el vínculo matrimonial debe seguir existiendo válidamente, no habiendo desaparecido por la muerte de uno de los cónyuges (c.1141), o habiendo sido disuelto (c.1142-1150), o declarado nulo.

Hay que recordar, por otra parte, que para la Iglesia católica «entre los bautizados, los matrimonios legítimamente contraídos son en el orden natural una cosa sacra, de forma que los tribunales civiles no

tienen el poder de disolverlos, ni la Iglesia, en casos similares, ha reconocido la validez de las sentencias de divorcio. Ello no quita que las simples declaraciones de nulidad de los mismos matrimonios puedan, en determinadas circunstancias, ser jurídicamente pronunciadas por los tribunales civiles y, de aquí, reconocidas por la Iglesia» [25].

La legislación civil española también tiene regulado este impedimento y, además, penaliza el delito de bigamia. Es importante tenerlo en cuenta, ya que, dado el sistema matrimonial vigente, fácilmente se puede entrar en colisión con él, por lo que habrá que tener presente la prohibición establecida en el c.1071 § 1 2.º, y durante las investigaciones prematrimoniales habrá que asegurar que el fiel también está soltero civilmente.

4. *El impedimento de disparidad de cultos* (c.1086).—Tiene mucha relación con la celebración de los matrimonios mixtos (c.1124-1129), ya que en ambos casos se trata de la celebración de un matrimonio entre una parte católica y otra que no lo es: de hecho, a veces se les denomina a ambos como «matrimonios mixtos» y muchas normas son comunes en los dos casos [26]. Las diferencias entre ambos, sin embargo, son claras: en la disparidad de cultos se trata del matrimonio entre un católico y un no bautizado, el matrimonio es válido pero no sacramental y no goza, ante la Iglesia, del carácter de la absoluta indisolubilidad, mientras que el matrimonio mixto se trata de un matrimonio entre parte católica y parte bautizada pero no católica, el matrimonio es sacramento (c.1055 § 2), y goza de la absoluta indisolubilidad (c.1141). Es un impedimento de derecho eclesiástico cuya dispensa no está reservada a la Sede Apostólica: el Ordinario del lugar puede dispensar para que se celebre, siguiendo lo establecido en los c.1125-1126, y también puede dispensar de la forma canónica ordinaria en su celebración a tenor de los c.1129 y 1127-1128.

Los requisitos establecidos para que exista el impedimento de disparidad de cultos son los siguientes:

a) Una de las partes debe pertenecer a la Iglesia católica, bien por el bautismo o bien por su conversión a la misma: bautismo que, lógicamente, tiene que haber sido administrado válidamente observando lo establecido sobre la intención del ministro y del sujeto, y lo concerniente a la materia y a la forma.

b) Se exige, además, que el católico no se debe haber apartado de la Iglesia por un acto formal: expresión que también encontramos en los c.1117 y 1124 y que, sin pretender cuestionar el fundamento

[25] AAS 36 (1944) 395.

[26] Cf. PONTIFICIUM CONSILIUM AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme* (9-6-1993) n.143-160.

teológico del bautismo (c.849), se ha optado por un criterio realista y, a los que así han obrado, se les exime de estas normas que están ordenadas a tutelar la fe. No es fácil determinar concretamente cuándo se da esta situación: entendemos que se exige una voluntad, una intención de dejar la Iglesia católica, y una formalización de esta voluntad de abandono a través de las diferentes formas admitidas en nuestra legislación.

c) El tercer requisito es que la parte no católica no esté bautizada o bien que el bautismo recibido sea inválido por faltar alguno de sus elementos necesarios. A tenor del c.869 § 1, el bautismo recibido en una comunidad eclesial no católica se presume como válido a no ser que conste que no se ha empleado la debida materia y forma, o que no haya existido la intención del bautizado, si era adulto, y del ministro [27].

El c.1086 § 3 recuerda que, en caso de duda, sobre el bautismo recibido, o sobre su validez, se ha de presumir su existencia hasta que se pruebe con certeza su existencia o no. En tal situación, como medida preventiva, se puede optar por administrar el bautismo bajo condición (c.869 § 1) o por pedir la dispensa *ad cautelam* de este impedimento. Especiales problemas, finalmente, suele plantear el matrimonio entre una parte católica y otra musulmana por las diferencias existentes en la concepción del matrimonio, lo que está obligando a establecer normas especiales para su celebración [28]. Por otra parte, hay que recordar que el matrimonio celebrado con dispensa de este impedimento sigue siendo no sacramental, por lo que no goza de la absoluta indisolubilidad (c.1141) y puede ser disuelto por el Romano Pontífice en favor de la fe, si bien, para evitar abusos y descréditos, se exigen mayores garantías que en los otros supuestos.

5. *El impedimento de órdenes sagradas* [29] (c.1087).—Fue establecido como tal impedimento dirimente matrimonial en la Iglesia

[27] AAS 83 (1991) 422; 85 (1993) 179. Sobre el bautismo administrado en la Iglesia de Jesucristo de los Santos del último día, declarado como inválido el 5 de junio de 2001, véase J. Otaduy, «La validez del matrimonio de los mormones con los católicos»: *Ius Ecclesiae* 13 (2001) 749-778. Normas y criterios más concretos sobre la validez del bautismo conferido por otras Iglesias o comunidades religiosas cristianas no católicas se encuentran en el documento citado en la nota anterior, n.92-101.

[28] CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (marzo 1988»: BOCEE 18 (1988) 60-68.

[29] El c.1087 sigue empleando la denominación de «órdenes sagradas», quizá por una reminiscencia histórica, usando una terminología que ya no es la correcta: hasta el Concilio Vaticano II, las «órdenes sagradas» eran equivalentes a las «órdenes mayores», que eran el subdiaconado, el diaconado y presbiterado. Todas ellas estaban afectadas por este impedimento. Pero en la actualidad ya no es así: las denominadas órdenes menores y el subdiaconado fueron suprimidos, quedando como tales órdenes «el episcopado, el presbiterado y el diaconado» (c.1009 § 1).

católica latina a partir del II Concilio Lateranense (a.1139), ultimando el proceso de la obligatoria implantación del celibato entre los clérigos de «órdenes mayores» por diferentes motivos. El impedimento consiste en la inhabilidad para contraer matrimonio por parte de quien ha recibido el sacramento del orden —episcopado, presbiterado y diaconado—, con la delimitación que haremos a continuación. Presupone y se funda en la obligación del celibato establecido como obligatorio, por diferentes motivos, para los clérigos de la Iglesia católica (c.277; 1031 § 2; 1037). Dos requisitos básicos configuran este impedimento:

a) la ordenación recibida tiene que haber sido válida (c.1012 y 1024-1052), es decir, haber sido recibida y conferida por personas capaces y con la debida intención, usando la materia y forma establecidas; y

b) su alcance son las órdenes comprendidas en el c.1009 § 1, es decir, el episcopado, el presbiterado y el diaconado, si bien lógicamente están excluidos del mismo los varones que, estando casados, se ordenan de diáconos permanentes (c.1031 § 2).

Sin embargo, si estos diáconos enviudan quedan afectados por este impedimento, a pesar de que no prometieron el celibato en su ordenación diaconal y de que la Iglesia los aceptó como casados, por lo que, si desean volver a casarse, tienen que solicitar dispensa de este impedimento tal como indicaremos a continuación.

Es un impedimento de derecho eclesiástico cuya dispensa está reservada a la Sede Apostólica en las situaciones ordinarias (c.1078 § 2 1.º): el Ordinario del lugar únicamente puede dispensar del impedimento surgido del orden del diaconado en las situaciones de peligro de muerte (c.1079 § 1), así como el ministro sagrado que asiste al matrimonio (c.1079 § 2) y el confesor con las condiciones establecidas en los citados cánones. La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en su carta circular de 6 de junio de 1997, estableció nuevas normas para la dispensa de las obligaciones vinculadas a la ordenación sacerdotal y diaconal en tres casos especiales [30]:

a) sacerdotes menores de cuarenta años: deben existir motivos particulares y excepcionales para examinar estas peticiones, tales como que el solicitante padeciera una situación fisio-psicológica especial, previa y concomitante a su ordenación;

b) sacerdotes que están en peligro de muerte, cualquiera que sea su edad y que han contraído una unión civil que puede ser convalidada: los ordinarios deben presentar la solicitud de dispensa cuanto

[30] *La Documentation Catholique* 2167 (1997) 824-825.

antes, acompañada de su propio voto y no requiriéndose el proceso informativo regular;

c) diáconos permanentes que han quedado viudos y que desean contraer matrimonio: es suficiente que se constate una de las tres condiciones siguientes para obtener la dispensa del impedimento, esto es, la gran utilidad del ministerio ejercido por el diácono en favor de la diócesis, o la presencia de hijos jóvenes que tienen necesidad de una madre, o la presencia de padres o de suegros mayores que tienen necesidad de cuidados.

La pérdida del estado clerical por la invalidez o la nulidad de la ordenación (c.290 1.°) conlleva, lógicamente, la dispensa de la obligación del celibato y de este impedimento (c.1712) [31]. Finalmente, cuando esa pérdida se debe a la pena de expulsión del mismo (c 290 2.°), ello no lleva consigo la dispensa de la obligación del celibato, sino que ésta debe ser concedida expresamente por el Romano Pontífice (c.291), lo cual es habitual [32].

Además, el c.1394 § 1 penaliza al clérigo que atenta contraer matrimonio, incluso sólo civilmente, con la pena de suspensión *latae sententiae,* perdiendo *ipso iure* el oficio eclesiástico que tuviera (c.194 § 1 3.°) y pudiendo ser depuesto del estado clerical. El c.292 especifica más lo que ello conlleva, pero hay que recordar que la suspensión, para que tenga todos sus efectos, tiene que ser declarada (c.1333 § 2; 1334 § 1). Finalmente, tienen relación con este impedimento los c.1041 3.°; 1042 2.°; 1044 y 1047, que tratan de la ordenación de varones casados y de la consiguiente suspensión del ejercicio del orden recibido.

6. *El impedimento del voto público perpetuo de castidad* (c.1088).—Es muy semejante al anterior. Se fundamenta en la obligación contraída por el religioso de observar la castidad. Su historia es paralela al anterior impedimento y los requisitos exigidos para estar inhabilitado por este impedimento son:

a) la profesión religiosa debe haber sido válida a tenor de lo establecido en los c.654-698, y del propio derecho del instituto;

b) el impedimento surge del voto (c.1191), no de otra forma de vinculación, público perpetuo de castidad: el voto es público cuando es recibido por el superior legítimo en nombre de la Iglesia (c.1192 § 1), y la profesión religiosa puede ser temporal (c.655-656) y perpetua (c.657-658);

[31] Cf. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, «Regulae servandae ad proceduram administrativam nullitatis ordinationis inchoandam et celebrandam noviter confectae (16-10-2001)»: AAS 94 (2002) 292-300.

[32] El c.290 3.° también plantea la pérdida del estado clerical por rescripto de secularización concedido por la Sede Apostólica.

c) finalmente, debe ser emitido en un instituto religioso de derecho pontificio o de derecho diocesano (c.607 § 2): restricción introducida expresamente para que así constase claramente el alcance del impedimento.

En consecuencia, no están sujetos a este impedimento ni los eremitas o anacoretas (c.603), ni el orden de las vírgenes (c.604), ni los miembros de los institutos seculares (c.710-730), ni los de las sociedades de vida apostólica (c.731-746).

Es un impedimento de derecho eclesiástico, cuya dispensa está regulada de la siguiente forma: si se trata del voto público perpetuo de castidad emitido en un instituto religioso de derecho pontificio, en situaciones ordinarias su dispensa está reservada a la Sede Apostólica (c.1078 § 2 1.º), mientras que en peligro de muerte puede ser dispensado por el Ordinario del lugar, el ministro sagrado que asiste al matrimonio y el confesor (c.1079), con las condiciones allí descritas. En los institutos religiosos de derecho diocesano puede dispensar el obispo de la diócesis de aquella casa a la que está asignado el religioso (c.691 § 2; 692). Hay que tener en cuenta, además, que el c.1394 § 2 penaliza al religioso de voto perpetuo, no clérigo, que atenta contraer matrimonio con la pena de entredicho *latae sententiae,* y que los c.694 § 1 2.º y 695 establecen la expulsión automática del instituto religioso del miembro que haya contraído matrimonio, o lo intente, aun sólo civilmente, y del que estuviera viviendo en concubinato. El c.643 § 1 2.º, finalmente, determina que no se puede admitir válidamente al noviciado al cónyuge durante el matrimonio.

7. *El impedimento de rapto* (c.1089).—Es, también, tradicional en la Iglesia. El rapto y la retención pueden ser un delito (c.1397) y un impedimento matrimonial. Aquí se consideran únicamente bajo este último aspecto y trata, básicamente, de garantizar la libertad externa del contrayente. Tiene dos modalidades, el rapto y la retención, y los requisitos establecidos para que exista son:

a) la raptada o retenida debe ser la mujer, no el varón, ya que se alegó que las leyes deben contemplar los hechos más comunes y no los excepcionales;

b) la acción del rapto o de la retención, por lo tanto, la debe realizar el varón que desea contraer matrimonio con ella, bien sea por sí mismo o por otras personas, bastando en este caso que él sea el mandante;

c) la finalidad debe ser la de contraer matrimonio con la raptada o con la retenida;

d) la acción del rapto o de la retención se debe realizar contra la voluntad de la mujer; y

e) el lugar donde la mujer raptada debe ser llevada o estar retenida debe estar bajo la potestad del raptor o del retentor.

Es un impedimento de derecho eclesiástico, del que se pidió su supresión por su escasa incidencia, y del que puede dispensar el Ordinario del lugar. No se suele dispensar del mismo en circunstancias normales, ya que se trata de una situación objetiva cuyo cese depende del mismo raptor o retentor: se debe garantizar, en cualquier caso, que la mujer, separada de su raptor o retentor y encontrándose en un lugar seguro y libre, elige voluntariamente el matrimonio. El impedimento, lógicamente, cesa por sí mismo cuando cesa el rapto y la retención.

8. *El impedimento de crimen* (c.1090).—O impedimento de conyugicidio, como es conocido en las legislaciones civiles, también es uno de los impedimentos tradicionales en la legislación canónica. Además, el crimen, como en el caso anterior, puede ser un delito (c.1397) o un impedimento matrimonial, adoptando en este caso una doble forma según sea conyugicidio individual o de ambos. Los requisitos de la primera figura del impedimento, el del conyugicidio individual, consisten en que la muerte es causada por uno de los cónyuges al otro cónyuge o al cónyuge de otra persona con la finalidad de contraer matrimonio con otra persona o con el cónyuge superviviente. Debe reunir los siguientes requisitos:

a) el conyugicidio del propio cónyuge, o del de la otra persona, debe ser cometido por una de las dos personas que desean contraer matrimonio, aunque la otra lo ignore e incluso se oponga;

b) el delito se debe consumar (c.1328 § 1), es decir, debe haberse seguido efectivamente la muerte del cónyuge o de la otra persona, debiendo ser realizado por el mismo interesado o por otra persona siendo él el mandante;

c) y se debe cometer con la finalidad de contraer matrimonio.

La segunda figura del impedimento consiste en causar la muerte a uno de los cónyuges respectivos por un varón y una mujer que, aunque no lo indique expresamente el texto legal, en mi opinión pretenden contraer matrimonio entre ellos. Los requisitos de esta segunda figura del impedimento son:

a) el delito del conyugicidio se debe consumar (c.1328 § 1), es decir, se debe seguir efectivamente la muerte del cónyuge;

b) debe existir verdadera cooperación, física y moral, entre los conyugicidas a tenor del c.1329 para realizar la muerte de la persona en cuestión;

c) y, en mi opinión, entiendo que, aunque el texto no lo indique expresamente, debe realizarse con la intención de contraer matrimonio entre los dos cómplices.

El impedimento es de derecho eclesiástico, estando reservada su dispensa a la Sede Apostólica (c.1078 § 2). El Ordinario del lugar, el ministro sagrado y el confesor pueden dispensarlo en peligro de

muerte (c.1079) y en el denominado caso perplejo (c.1080), con las condiciones allí establecidas. Y, por la misma gravedad del hecho que lo origina, suele ser un impedimento matrimonial en las legislaciones civiles: el ordenamiento jurídico español, por ejemplo, tiene establecido que no pueden contraer matrimonio entre sí «los condenados como autores o cómplices de la muerte dolosa del cónyuge de cualquiera de ellos», pudiendo ser dispensado por el ministro de Justicia.

9. *El impedimento de consanguinidad* (c.1091).—Es, igualmente, otro impedimento matrimonial existente en todas las legislaciones con diferente amplitud y refleja el principio muy generalizado en todas las culturas de la exogamia, esto es, la prohibición de contraer matrimonio entre los consanguíneos basándose en diferentes motivos o razones. Se funda en el vínculo natural que resulta de compartir la misma sangre y consiste en la prohibición legal de contraer matrimonio entre las personas unidas por vínculos de sangre dentro de los límites establecidos por la ley. Es indiferente que la consanguinidad sea legítima o no, plena —por parte de padre y madre— o menos plena —por parte de un solo progenitor—, etc., y para el cómputo de sus grados hay que atenerse a lo establecido en el c.108.

Dos situaciones pueden darse en este impedimento:

a) consanguinidad en línea recta (c.1091 § 1), es decir, entre personas que descienden unas de otras: el impedimento alcanza a todos los grados existentes en la serie, tanto ascendientes como descendientes, y según la doctrina más común es de derecho natural, al menos, entre padres e hijos;

b) consanguinidad en línea colateral (c.1091 § 2), es decir, entre personas que descienden del mismo tronco común pero no unas de otras: el impedimento alcanza hasta el cuarto grado inclusive, es decir, entre hermanos (2.º grado), tíos y sobrinos (3.er grado), primos carnales (4.º grado), tíos-abuelos y sobrinos-nietos (4.º grado), y según la doctrina más generalizada es probable que entre hermanos el impedimento sea de derecho natural, si bien hay que señalar que es una cuestión discutida, y los demás grados colaterales son de derecho eclesiástico.

Y, de acuerdo con ello, los c.1091 § 4 y 1078 § 3 establecen que «nunca debe permitirse el matrimonio cuando subsiste alguna duda sobre si las partes son consanguíneas en algún grado de línea recta —padres, hijos, nietos— o en segundo grado de línea colateral» —hermanos—, ni se concede dispensa de los mismos. Los restantes grados de la línea colateral, es decir, tercero —tíos y sobrinos— y cuarto —primos carnales—, pueden ser dispensados por el Ordinario del lugar. Hay que señalar que el empleo de las técnicas de repro-

ducción asistida o artificial plantea problemas con este impedimento, ya que la consanguinidad se basa en compartir el mismo origen biológico, por lo que si los hijos no descienden del semen y de los óvulos de sus padres no se verían, en realidad, afectados por este impedimento en relación con sus padres.

Añadamos, finalmente, que la legislación civil española determina que no pueden contraer matrimonio entre sí «los parientes en línea recta por consanguinidad y los colaterales por consanguinidad hasta el tercer grado», pudiendo dispensarse el tercer grado entre colaterales por el juez de Primera Instancia.

10. *El impedimento de afinidad* (c.1092).—Está unido íntimamente al anterior, y consiste en la relación jurídica de parentesco que surge del matrimonio válido, incluso del no consumado, y se da entre el varón y los consanguíneos de la mujer, y entre la mujer y los consanguíneos del varón (c.109 § 1). Este impedimento, como el de consanguinidad, ha sufrido diferentes avatares a lo largo de la historia en su concepto, ya que se hacía surgir no del matrimonio, sino de la relación sexual, y en su regulación, que abarcaba una gran amplitud, lo que hizo que durante la Edad Media plantease muchos problemas. La afinidad no tiene grados propios, sino que son los mismos de la consanguinidad: es decir, que se computa de manera que los consanguíneos del varón son en la misma línea y grado afines de la mujer y viceversa (c.109 § 2). Los requisitos establecidos para la existencia de este impedimento son los siguientes:

a) la afinidad surge del matrimonio válido, consumado o no, habiéndose abandonado definitivamente el concepto de afinidad vinculado a la cópula conyugal o a la relación sexual;

b) el alcance del impedimento de la afinidad se ha limitado a la línea recta en cualquier grado ascendiente o descendiente, habiéndose eliminado la prohibición en la línea colateral.

Aunque en algún momento histórico se llegó a defender por algunos que en algunos grados era una prohibición de derecho divino, teniendo ello consecuencias político-religiosas, se trata de un impedimento de derecho eclesiástico, pudiendo dispensar del mismo el Ordinario del lugar.

11. *El impedimento de pública honestidad* (c.1093).—Se introduce en la legislación matrimonial canónica tardíamente por consideraciones de moral y de interés público, no siendo usual su existencia en otras legislaciones. Las fuentes de donde surge este impedimento son dos:

a) el matrimonio inválido después de instaurada la vida en común, debiéndose entender por matrimonio inválido el que tiene la apariencia, externa, de matrimonio canónico (c.1061 § 3) y, por lo tanto, se ha celebrado canónicamente. La invalidez del matrimonio

puede provenir por la existencia de un impedimento no dispensado, de un defecto o vicio de consentimiento, por ejemplo, y, lógicamente, no se presume, sino que tiene que haber sido declarada por la autoridad competente;

b) el concubinato notorio o público: el concubinato consiste en la relación entre un varón y una mujer, mantenida únicamente por motivaciones o fines sexuales, sin ningún otro interés o finalidad, con una cierta continuidad o permanencia de manera que presenta o constituye un cierto estado de vida, alguna similitud con la vida matrimonial, si bien sin ninguna intención marital, ya que su única finalidad es el goce sexual. Debe ser notorio, es decir, evidente de hecho o de derecho, o público, es decir, ya divulgado o que fácilmente se divulgará dadas las circunstancias en que se realiza.

Nada se dice explícitamente sobre si el mero matrimonio civil de los obligados a observar la forma canónica en la celebración de su matrimonio produce o no este impedimento, y si lo produce, en cuál de las dos figuras, matrimonio inválido o concubinato, habría que catalogarlo. Se trata de una cuestión que ya se planteó en la legislación canónica anterior, aclarándose que del solo acto civil de los obligados a observar la forma canónica, independientemente de la cohabitación, no surge este impedimento [33]. La doctrina canónica interpretó que si al acto civil del matrimonio seguía la cohabitación o la vida común del varón y de la mujer, entonces habría un público o notorio concubinato del cual surgía este impedimento. El actual c.1093 nada dice sobre ello; pero es evidente que, en la actualidad, la consideración que tiene la Iglesia católica sobre el mero matrimonio civil no es la de equipararlo al concubinato, aunque sea calificado como una «unión matrimonial irregular» [34]. El Código de Cánones de las Iglesias católicas orientales ha resuelto más adecuadamente este problema al establecer que, además de las fuentes ya citadas, este impedimento surge «del establecimiento de la vida en común de aquellos que, obligados a la forma de celebración del matrimonio prescrita por el derecho, atentaron el matrimonio ante un funcionario civil o un ministro acatólico» (CCEO, c.810 § 1 3.º).

El alcance del impedimento abarca el primer grado de la línea recta entre el varón y los consanguíneos de la mujer y viceversa. Es un impedimento de derecho eclesiástico, no reservado a la Sede Apostólica, por lo que del mismo puede dispensar el Ordinario del lugar.

[33] AAS 21 (1929) 170.

[34] FC 79-84. Sobre esta problemática véase cf. F. R. Aznar Gil, «El matrimonio civil de los fieles católicos y el impedimento de pública honestidad», en AA.VV., *Estudios jurídicos en homenaje al Profesor Vidal Guitarte* (Castellón 1999) 51-59; Íd., *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la Iglesia* (Salamanca 1993) 53-41.

12. *Impedimento del parentesco legal proveniente de la adopción* (c.1094).—Finalmente, es el último impedimento contemplado. Los ordenamientos jurídicos reconocen diferentes formas por las que una persona, extraña a la familia natural o biológica, pasa a formar parte de la misma: la adopción, el tutelaje o curatela, la guarda, el acogimiento familiar, etc. El impedimento surge del parentesco legal nacido de la adopción, no de las restantes formas. Dos grandes cuestiones se plantean en este caso: la constitución de la adopción y la regulación del impedimento.

En relación con la primera, es decir, la constitución de la adopción, la legislación canónica se remite, con muy buen criterio, al derecho civil de cada nación dada la gran variedad de normas existentes: el c.110 señala que «los hijos que han sido adoptados de conformidad con el derecho civil se consideran hijos de aquel o aquellos que los adoptaron». Consecuencias o efectos de este principio se tienen en el registro o anotación canónica de los hijos adoptados en el libro de bautismos (c.877 § 3) o el impedimento que estamos explicando. La legislación civil española regula los requisitos, efectos y procedimiento de la adopción a través de una serie de normas civiles y autonómicas, resaltando, por lo que aquí nos interesa, que la adopción puede ser realizada por una sola persona o simultáneamente por un varón y una mujer cuando están casados entre sí o viviendo de forma permanente en una relación de afectividad análoga a la conyugal. También se permite que puedan adoptar conjuntamente parejas de homosexuales. Normas que plantean diferentes problemas al ordenamiento canónico [35].

El alcance del impedimento es doble: en línea recta sin término definido, es decir, entre el adoptante o adoptantes y sus ascendientes o descendientes con el adoptado (paternidad legal). Y en línea colateral abarca el segundo grado, es decir, entre los hijos del adoptante o adoptantes y el adoptado (fraternidad legal). No abarca la denominada afinidad legal, es decir, entre el adoptante y el esposo o esposa del adoptado o entre el adoptado y el cónyuge o pareja del adoptante cuando la adopción no se ha realizado conjuntamente. Tampoco entre dos adoptados de sexo diferente por el mismo padre salvo que el segundo grado de línea colateral se entienda que lo es no sólo por consanguinidad, sino también por adopción. Es un impedimento de derecho eclesiástico, cuya dispensa no está reservada a la Sede Apostólica, por lo que puede dispensar del mismo el Ordinario del lugar. También creemos que cesa cuando, a tenor de la legislación civil, desaparece la adopción. Finalmente, hay que recordar que la le-

[35] Sobre todo ello cf. F. R. Aznar Gil, «Homosexualidad y adopción. Implicaciones canónicas»: *Scripta Fulgentiana* 13 (2003) 171-188.

gislación civil española también contempla el impedimento de parentesco legal «entre los parientes en línea recta por adopción».

IV. EL CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL

> «Surge a veces —decía en 1999 S.S. Juan Pablo II a este propósito— el equívoco por el que el matrimonio se identifica o confunde en alguna medida con el rito formal y exterior que lo acompaña. Ciertamente la forma jurídica del matrimonio constituye una conquista de la civilización, ya que le confiere importancia y al mismo tiempo eficacia ante la sociedad, que consecuentemente asume su tutela. Pero a vosotros, como juristas, no se os escapa el principio por el que el matrimonio consiste esencial, necesaria y únicamente en el consentimiento mutuo expresado por los novios. Dicho consentimiento no es más que la asunción consciente y responsable de un compromiso mediante un acto jurídico a través del cual, en donación recíproca, los novios se prometen amor total y definitivo. Son libres de celebrar el matrimonio tras haberse elegido el uno al otro de manera igualmente libre; pero en el momento en que realizan dicho acto instauran un estado personal en el que el amor se transforma en algo debido, con efectos también de carácter jurídico» [36].

El consentimiento matrimonial, tal como recuerda perfectamente esta cita, es básico, fundamental para la constitución del matrimonio, de forma que él lo produce y, además, tiene un carácter insustituible (c.1057). El matrimonio, por lo tanto, sólo existe si los cónyuges han consentido en él válidamente, de forma que el consentimiento matrimonial válido no puede ser suplido ni por el paso del tiempo ni por personas ajenas a los propios esposos. Tiene, además, una gran importancia práctica, ya que la mayor parte de las declaraciones de nulidad dictadas por los tribunales eclesiásticos son consecuencia de consentimientos matrimoniales emitidos de forma inválida, inauténtica.

1. Concepto, objeto y requisitos

El c.1057 describe la naturaleza del acto del consentimiento matrimonial y afirma que es el factor o elemento constituyente del matrimonio. Doctrina que tiene una amplia tradición en la Iglesia, tomada del derecho romano y perfeccionada por los teólogos y canonistas medievales que, frente a otras tendencias y opiniones, afir-

[36] AAS 91 (1999) 622-627.

marán que la única causa eficiente del matrimonio era el consentimiento matrimonial válidamente manifestado por las partes [37].

El consentimiento matrimonial «es el acto de la voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio» (c.1057 § 2), es el encuentro de las voluntades de un varón y una mujer en orden a constituir el matrimonio. Y el c.1057 § 1 nos recuerda que el consentimiento no es sólo un elemento intrínseco y esencial al matrimonio, sino que es su misma causa eficiente, por lo que, faltando éste, falta el mismo matrimonio. Es una afirmación constante del magisterio de la Iglesia, recogida lógicamente en su doctrina y en su ordenamiento jurídico, y en la mayor parte de las legislaciones civiles. De aquí se deriva, en consecuencia, el carácter individual y puntual del acto consensual matrimonial, su índole de alianza personal frente a acuerdos entre familiares o costumbres sociales.

El objeto del consentimiento matrimonial es la constitución del matrimonio (c.1055), lógicamente con sus elementos esenciales o constitutivos tal como hemos indicado anteriormente, es decir, el consorcio heterosexual de toda la vida entre un varón y una mujer que viene especificado tanto por el bien de la prole como por el de los cónyuges, esto es, las relaciones interpersonales conyugales, la comunidad de vida y de amor, la ayuda mutua... Es decir, la misma persona íntegra de los contrayentes que se dan y aceptan mutuamente en su «conyugalidad», en toda la riqueza de los componentes y de los valores de su ser, adquiriendo el matrimonio una dimensión netamente personalista que incluye una indudable relación jurídica.

El consentimiento matrimonial es un acto de la voluntad de un varón y de una mujer. Es, por lo tanto, un acto humano que procede de la inteligencia y de la voluntad, y que es especificado y determinado por el objeto sobre el que versa. Las características o requisitos esenciales de este acto se pueden compendiar en las que se exigen para todo acto jurídico (c.124 § 1). Sus elementos o requisitos esenciales son los siguientes:

1) el debido conocimiento o uso de razón, es decir, lo que usualmente denominamos facultad cognoscitiva o intelectiva, consistiendo en la advertencia de la mente al objeto sustancial hacia el que se dirige el acto y que es el elemento básico, necesario para toda actuación de la persona humana, ya que no se quiere de otra forma, sino como se conoce y sólo en tanto en cuanto que conocido;

[37] La cópula conyugal, mediante la cual se consuma el matrimonio (c.1061 § 1), no constituía el matrimonio, sino que lo dotaba de la absoluta indisolubilidad, intrínseca y extrínseca, tal como todavía se indica en el actual c.1141.

2) la voluntad que es el acto íntimo por el que real, positiva y libremente se actúa, y por el que la persona humana se determina a elegir y a obrar o, tras un proceso de evaluación crítica, se decide a actuar o no. Es un juicio preponderantemente valorativo, estimativo, práctico;

3) es necesario, además, que exista una verdadera intención determinada de obrar en ese sentido.

Y, además de estos requisitos esenciales, constitutivos de todo acto jurídico, la legislación canónica exige otros requisitos específicos, derivados de la propia entidad de la institución matrimonial según iremos exponiendo a continuación.

2. La capacidad psíquica para contraer matrimonio

> «Al avance doctrinal —se lee en la Instrucción *Dignitas connubii*—, en la comprensión de la institución del matrimonio y de la familia, le acompaña en este tiempo nuestro el progreso en las ciencias humanas, sobre todo en las psicológicas y psiquiátricas, las cuales, al ofrecer un conocimiento más profundo del ser humano, pueden contribuir en gran medida a la comprensión de las condiciones que en él se requieren para que sea capaz de contraer el vínculo conyugal. Los Pontífices Romanos, desde Pío XII, al tiempo que advierten de los peligros que se corren si, en esta materia, se asumen como datos científicos ciertas meras hipótesis no confirmadas científicamente, siempre han alentado y exhortado a los estudiosos del derecho matrimonial canónico y a los jueces eclesiásticos a no tener miedo a hacer propias, en beneficio de su disciplina, las conclusiones ciertas, basadas en la sana filosofía y en la antropología cristiana, que aquellas ciencias les han ido brindando con el paso del tiempo» [38].

El actual c.1095 es un buen ejemplo de la anterior afirmación: es fruto de una mayor reflexión sobre la dimensión o aspectos personalistas del matrimonio, de la evolución de la jurisprudencia matrimonial y de una mayor atención a los avances de las ciencias que ayudan a comprender más perfectamente todo el proceso interno del acto humano del consentimiento como la psicología, la psiquiatría, la sociología, etc., y configura la capacidad psicológica necesaria para contraer matrimonio en torno a tres grupos de requisitos. Se trata de un requisito globalmente exigido por el derecho natural, como paso primero y previo para que el consentimiento sea un acto humano, es decir, realizado por una persona capaz (c.124) y, por tanto, para que resulte un acto jurídico eficaz.

[38] Instrucción *Dignitas connubii*, o.c., «Introducción».

Hay que tener en cuenta, además, que el c.1095 trata sobre un único tema, la incapacidad de contraer matrimonio por incapacidad psíquica, que se articula en tres hipótesis que delimitan las causas de la incapacidad. Y en las tres la conclusión es siempre sustancialmente la misma, esto es, la incapacidad de la persona para prestar un consentimiento válido por un desestructurado ejercicio de las facultades intelectivas y volitivas. No se juzga aquí la causa del defecto del consentimiento, aunque lógicamente es importante, sino el efecto de la causa que es único: la falta de consentimiento [39].

a) *Carencia del suficiente uso de razón*

El uso de razón es completamente necesario para que exista un acto humano como tal, es decir, voluntario y responsable; es el primer y previo requisito para que exista el acto consensual matrimonial, y se refiere, en términos generales, a la comprensión, a la esfera cognoscitiva o intelectiva previa a cualquier decisión práctica o voluntaria. El c.1095 1.° se refiere a la incapacidad de emitir el consentimiento por una «carencia del suficiente uso de razón»: el canon ni exige una incapacidad total, una absoluta privación del uso de razón, ya que habla de «carencia»; ni habla de cualquier tipo de uso de razón, ya que exige que sea «suficiente», término que hay que entenderlo en relación con las exigencias derivadas de la institución matrimonial (c.1055 § 1).

La carencia del suficiente uso de razón, de la capacidad de comprender y entender qué es el matrimonio, puede deberse a múltiples causas y admite diferentes grados y formas, por lo que siempre es necesario acudir a expertos en las ciencias psiquiátricas o psicológicas para su determinación. Generalmente se deberá a enfermedades graves, que afectan permanentemente al uso de razón de la persona, tales como las demencias; pero también puede deberse a carencias actuales del uso de razón a causa de la embriaguez u otras perturbaciones semejantes de la mente; a un estado de uso imperfecto de la misma, etc. Es cuestión indiferente las causas de donde provenga esta carencia, así como que sea habitual o actual, con tal de que, lógicamente, impida el ejercicio de esta facultad. Nada se dice sobre los llamados «intervalos lúcidos», estados esporádicos, etc.: creemos que es de aplicación el principio de que se consideran incapaces de dar un consentimiento matrimonial válido quienes carecen habitual-

[39] Sobre el c.1095, de forma general y sobre cada uno de los supuestos allí comprendidos, hay abundante bibliografía y jurisprudencia: F. R. Aznar Gil - R. Román Sánchez, «Boletín bibliográfico y de jurisprudencia rotal sobre anomalías psíquicas y consentimiento matrimonial (1984-2004)»: REDC 61 (2004) 731-778.

mente de uso de razón, aunque lo hayan prestado cuando parecían estar sanos (c.1322) [40].

b) *Grave defecto de discreción de juicio (c.1095 2.º)*

Se consideran en esta norma las causas que afectan al elemento crítico, valorativo o estimativo que existe en todo proceso de decisión de la persona y también, lógicamente, en el consentimiento matrimonial: la persona no sólo debe ser capaz de razonar y entender qué es el matrimonio —dimensión intelectiva o cognoscitiva—, sino que tiene que poder valorar, estimar críticamente qué es a lo que se compromete e implica con la suficiente libertad o capacidad de autodeterminación —dimensión volitiva o valorativa—. Sólo así el acto es realmente humano y la persona es «dueña» de él, responsable de su decisión. La norma, por ello, declara que son incapaces de contraer matrimonio «quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar». Es decir, quienes son incapaces, por las causas que sean, de realizar esta valoración crítica o estimativa sobre el matrimonio que se va a contraer aquí y ahora, con una determinada persona, teniendo en cuenta el conocimiento y cumplimiento de lo que supone e implica. Debe tratarse, en suma, de una decisión «responsable» tomada con la suficiente libertad o capacidad de autodeterminación.

El objeto de la discreción de juicio versa, por tanto, sobre los derechos y obligaciones esenciales del matrimonio que mutuamente se deben entregar y aceptar los contrayentes en el momento de prestar su consentimiento matrimonial. El texto legal, además, no exige que los contrayentes carezcan absolutamente de la facultad valorativa, crítica o estimativa, sino que estén afectados en la misma por «un grave defecto», es decir, por una grave tara o imperfección en la misma, y la medida exigible de la discreción de juicio necesaria para contraer matrimonio es proporcional a la misma entidad matrimonial. La especificidad de este supuesto de incapacidad en relación con la carencia de uso de razón radica en que afecta, como venimos diciendo, al área o esfera de la voluntad tanto en su dimensión de valoración o ponderación crítica como en la de su capacidad de autodeterminación: a priori, por tanto, el uso de razón es adecuado. Más aún: el supuesto lo presume.

Las causas que pueden originar este grave defecto de la discreción de juicio, que la pueden quebrar, son muy variadas: pueden ser

[40] Cf. sobre esta cuestión: J. Gafo - J. R. Amor (eds.), *Matrimonio y deficiencia mental* (Madrid 1997).

permanentes, lo que conlleva que la persona tiene una anomalía psíquica, trastorno de personalidad, etc., que le incapacita habitualmente, o pueden ser transitorias, esto es, debido a situaciones especiales de la persona, generalmente traumáticas, que le incapacitan temporalmente para tomar una decisión como es la de contraer matrimonio. Una gran influencia tiene en este supuesto lo que denominamos, de forma general, inmadurez o irresponsabilidad, esto es, el insuficiente grado de desarrollo psicológico que se da en personas cronológicamente adultas. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la madurez psíquica necesaria para contraer matrimonio válidamente no coincide exactamente con el uso de este término, o el de normalidad, en otras ciencias: «Mientras que para el psicólogo o psiquiatra toda forma de psicopatología puede parecer contraria a la normalidad, para el canonista, que se inspira en la citada visión integral de la persona, el concepto de normalidad, es decir, de la normal condición humana, comprende también moderadas formas de dificultad psicológica [...] En ausencia de semejante visión integral del ser humano, sobre el plano teórico, la normalidad se convierte fácilmente en un mito, y, en el plano práctico, se termina por negar a la mayoría de las personas la posibilidad de prestar un consentimiento válido» [41].

c) *Incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (c.1095 3.º)*

El tercer supuesto o hipótesis comprendida en este canon es el de la «incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica». Supuesto formulado explícitamente como tal por la jurisprudencia canónica a partir de 1969 y que versó, en un primer momento, en torno a las anomalías de tipo psicosexual, si bien luego se amplió a lo que es el objeto del consentimiento matrimonial, esto es, al mismo matrimonio.

La especificidad de este supuesto en relación con los dos anteriores radica en que, en este caso, existe en la persona la incapacidad, o al menos la imposibilidad moral, de prestar el objeto del consentimiento matrimonial. Es decir, que el contrayente goza del suficiente uso de razón y de la adecuada discreción de juicio sobre lo que supone el matrimonio, sabe qué es el matrimonio y quiere realmente contraerlo. Pero, por causas radicadas en su propia persona, es incapaz de asumir el objeto del consentimiento matrimonial y, por ello, incapaz de cumplir las obligaciones asumidas. Existe, por tanto, un *defectum objecti,* una falta de capacidad radical en el contrayente para

[41] JUAN PABLO II, «Allocutio ad Romanae Rotae Auditores simul cum officialibus et advocatis coram admissos (5-2-1987)»: AAS 79 (1987) 1453-1459, n.5.

el objeto matrimonial, por lo que el consentimiento prestado es un acto vacío de contenido, sin objeto real, ya que el contrayente se obliga a algo que para él es de imposible cumplimiento. Hay, por así decirlo, una indisponibilidad del objeto formal matrimonial.

Los requisitos establecidos en el canon para que se dé este supuesto de incapacidad son los siguientes: debe tratarse, en primer lugar, de una incapacidad o imposibilidad, no bastando la mera dificultad o el simple incumplimiento de obligaciones esenciales conyugales, etc. En segundo lugar, debe existir tal incapacidad en el momento de prestar el consentimiento matrimonial, aunque se manifieste posteriormente, puesto que en ese momento el contrayente debe ser capaz de entregar y aceptar los derechos y obligaciones esenciales del matrimonio. En tercer lugar, la incapacidad debe estar originada «por causas de naturaleza psíquica», restricción que no aparece en los anteriores supuestos y con la que algún sector doctrinal no está de acuerdo: estas causas de naturaleza psíquica no cabe identificarlas con las causas psicopatológicas en sentido estricto, ya que del mismo texto se eliminó durante su redacción la referencia que se hacía a las anomalías psíquicas, sino más bien con alteraciones o trastornos de la personalidad, esto es, trastornos radicados en la personalidad del contrayente y que repercutan grave y seriamente en el consorcio conyugal. Nada se dice sobre la gravedad e irreversibilidad de las causas de naturaleza psíquica que originan la incapacidad, aunque lo lógico es que lo sean al menos en cuanto a los efectos sobre la convivencia conyugal, ya que, de lo contrario, difícilmente podría hablarse de incapacidad, sino, más bien, de dificultad. Y, finalmente, la incapacidad se debe referir a alguna o algunas de las denominadas obligaciones esenciales del matrimonio y sin las que, por ser tales, podría existir el matrimonio: el mismo matrimonio, fines, propiedades esenciales, contenidos esenciales del mismo, etc.

La *causa* o *causas* que originan, o pueden originar, la falta de capacidad de alguno de los supuestos descritos en el canon suelen ser generalmente de naturaleza psíquica [42]: trastornos mentales, psicopatologías, anomalías psíquicas, trastornos de personalidad, etc. El análisis de la repercusión de las mismas sobre la capacidad de los contrayentes para prestar un válido consentimiento matrimonial lo deben realizar uno o varios peritos expertos en psicología o psiquiatría (c.1680). Y dada la importancia que tiene su actuación para el adecuado conocimiento de la verdad sobre la validez o no del matrimonio, es lógico que la legislación canónica regule cuidadosamente los requisitos que deben reunir los peritos o expertos y, sobre todo,

[42] J. J. García Faildé, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio* (Salamanca 2003).

qué deben indicar al juez eclesiástico en sus informes [43]: el perito, en las causas de incapacidad del c.1095, debe indicar en su pericia si alguna de las partes, o ambas, padecían alguna anomalía especial, habitual o transitoria, en el momento de contraer matrimonio; cuál era su gravedad; cuándo, por qué causa y en qué circunstancias tuvo su origen y se manifestó.

Y, más en concreto, en las causas por defecto del uso de razón (c.1095 1.º) el perito debe indicar en su informe si la anomalía perturbaba gravemente el uso de razón en el tiempo de la celebración del matrimonio, con qué intensidad y en qué indicios se manifestó; en las causas por defecto de discreción de juicio (c.1095 2.º), debe indicar cuál fue el efecto de la anomalía sobre la facultad crítica y electiva para tomar decisiones graves, especialmente para elegir libremente el estado de vida; y en las causas por incapacidad de asumir obligaciones esenciales del matrimonio (c.1095 3.º), el perito debe señalar cuál es la naturaleza y la gravedad de la causa psíquica «por la cual la parte no sólo padecía una grave dificultad, sino la imposibilidad para realizar las acciones inherentes a las obligaciones del matrimonio». El juez eclesiástico, por su parte, a la hora de juzgar sobre la validez o no del matrimonio, no sólo debe tener en cuenta las conclusiones de los peritos, sino también las restantes pruebas y circunstancias de la causa (c.1579 § 1).

3. La ignorancia y el error

a) *Influencia de la ignorancia*

1. El c.1096 regula la influencia de la ignorancia sobre el consentimiento matrimonial. La ignorancia es la carencia del conocimiento debido, es un estado de no-saber, en este caso sobre el matrimonio. No hay que olvidar que, como ya dijimos a propósito del c.1058, el matrimonio es un derecho natural de la persona, por lo que la limitación de su ejercicio debe restringirse lo menos posible y siempre por causas justificadas: el c.1096, por ello, regula aquí el conocimiento mínimo, básico, que los contrayentes deben tener para poder contraer válidamente matrimonio. Este contenido mínimo, exigible a todos los contrayentes, es el siguiente:

- que el matrimonio es un consorcio entre un varón y una mujer, es decir, una unión personal y afectiva de tipo heterosexual: no, por tanto, una unión o relación de cualquier tipo y para cualquier finalidad;

[43] Instrucción *Dignitas connubii*, o.c., arts.203-213.

- permanente, es decir, que tiene una cierta estabilidad, lo que no exige que sepan necesariamente que es indisoluble;
- heterosexual, es decir, de un varón y una mujer, lo cual hasta no hace mucho tiempo formaba parte del patrimonio cultural de las sociedades [44];
- ordenado a la procreación de la prole, que, como ya hemos dicho, es uno de los fines del matrimonio (c.1055 § 1); aunque no se hace referencia al bien de los cónyuges, entiendo que ello va implícito en la referencia que se hace al «consorcio»;
- finalmente, se exige que no se ignore que la procreación de la prole tiene lugar «mediante una cierta cooperación sexual».

¿Qué se quiere decir con esta última expresión? La adecuada comprensión de esta cláusula exige hacer referencia a la legislación anterior al actual CIC de 1983, donde no estaba esta expresión, y ello dio lugar a una cierta disparidad de opiniones en la jurisprudencia y doctrina canónica. La inclusión de este requisito en el c.1096 pretende, como decimos, establecer el conocimiento mínimo exigible: no se exige un conocimiento exacto del funcionamiento de los órganos reproductores del varón y de la mujer, sino, más bien, genérico —de ahí la inclusión del término *aliqua*—. Tampoco bastaría, en mi opinión, creer que la procreación tiene lugar mediante el concurso meramente corporal de los esposos, ya que expresamente se suprimió el término *corporali* y se colocó el actual de *sexuali*. El c.1096 § 2, finalmente, recuerda una presunción *iuris* habitual en muchas legislaciones: a partir de la pubertad, esto es, de los doce años en la mujer y de los catorce en el varón, no se presume esta ignorancia.

b) *Influencia del error*

La regulación de la influencia del *error* sobre el consentimiento matrimonial ha sufrido una profunda reordenación en la legislación canónica matrimonial, desarrollada previamente a su formulación por la jurisprudencia canónica, y poniéndose de relieve, una vez más, el carácter personalista del ordenamiento canónico. El error es un juicio positivo, objetivo, pero falso, sobre una cosa. Es un acto teórico, propio de la facultad intelectiva, pero que influye siempre en la decisión o voluntad, ya que ésta siempre quiere o se dirige hacia su objeto, esto es, actúa tal y como se representa teóricamente el objeto. No sin una cierta razón, la doctrina afirma que en el caso del error, sobre todo cuando es inducido o provocado, hay una limitación de la libertad del que lo padece.

[44] Algunos países denominan matrimonio no sólo a las relaciones heterosexuales, sino también a las homosexuales: Holanda, Bélgica, España, etc.

La influencia del error sobre la validez o no de los actos jurídicos es diversa según cuál sea su objeto: el error antecedente, es decir, el que provoca la decisión de la voluntad, no el error concomitante ni el subsiguiente, a tenor del c.126, provoca la nulidad del acto realizado cuando afecta a su objeto, a lo que constituye su sustancia o esencia. En caso contrario, es decir, cuando el error es accidental, el acto jurídico es válido, a no ser que el derecho establezca otra cosa, y puede ser rescindido conforme a derecho. Exponemos ahora la influencia que los diferentes tipos de error tienen sobre el consentimiento matrimonial a tenor de la legislación vigente:

1.º *El error acerca de la persona* (c.1097 § 1).—El primer supuesto contemplado es el más básico y elemental: el error acerca de la persona del otro contrayente. Es un error sustancial, ya que afecta al mismo objeto esencial del matrimonio, que son las personas de los contrayentes, y por tanto invalida el consentimiento matrimonial por el mismo derecho natural. Hay, además, una evidente falta de voluntad en el contrayente que lo padece, ya que pretende contraer matrimonio con una persona determinada y por error, provocado o no, lo contrae con otra. A este error se asimila actualmente el denominado error redundante, esto es, el error que redunda sobre la misma persona.

El término «persona» se ha venido entendiendo en la legislación canónica tradicional en el sentido de «persona física» (c.96). Sin embargo, desde el año 1970, por diferentes razones, un sector doctrinal lo interpretó no sólo en ese sentido tradicional y obvio, sino en el sentido de «individualidad», esto es, la persona física caracterizada por sus cualidades psíquicas, morales, cívicas, religiosas, etc.; interpretación que no es aceptada ni por la jurisprudencia ni por la mayor parte de la doctrina [45].

2.º *Error acerca de la cualidad de la persona* (c.1097 § 2).—Ya hemos indicado anteriormente que este tipo de error, calificado como de error accidental, generalmente no incide sobre la validez del acto jurídico salvo que el Derecho diga lo contrario. La legislación canónica histórica no ha concedido relevancia al error sobre las cualidades de la persona en el matrimonio, salvo en dos supuestos: el error sobre la condición de esclavitud, ya que suponía que el cónyuge libre quedaba unido por su matrimonio a la condición de esclavo del otro cónyuge, y el error sobre una cualidad cuando redundaba en error de la persona. La interpretación que se daba a este error era que sólo dirimía el matrimonio cuando versaba sobre una cualidad que únicamente pertenecía a una persona, por ejemplo el primogénito del

[45] JUAN PABLO II, «Allocutio ad Romanae Rotae auditores coram admissos (29-1-1993)»: AAS 85 (1993) 1258-1260, n.5-7; U. NAVARRETE, «Error in personam (can. 1097, § 1)»: *Periodica* 87 (1998) 351-401.

Rey de Francia. El CIC 17 acogerá en el c.1083 § 2 estos dos supuestos, y la jurisprudencia y doctrina canónicas, desechando las opiniones de autores tales como Santo Tomás de Aquino y San Alfonso María de Ligorio, mantendrá esta interpretación estricta y rígida del error de cualidad que redundaba en error de la persona.

Sin embargo, una sentencia c. Canals de 21 de abril de 1970 dio una interpretación distinta de la anterior al error de cualidad redundante, fundamentalmente para tutelar situaciones claramente injustas y ofensivas para el mismo matrimonio, adoptando un concepto más subjetivo de la cualidad o cualidades que podían invalidar el consentimiento matrimonial, y acogiendo bajo el concepto de error redundante una amplia cantidad de supuestos de error sobre cualidades comunes e implícitamente de errores dolosos.

La actual legislación canónica reordena más adecuadamente esta materia. El c.1097 § 2 regula el influjo del error acerca de una cualidad sobre el consentimiento matrimonial, aplicando lo establecido en el c.126 sobre el denominado error accidental: en principio, este error no dirime el matrimonio, puesto que el matrimonio lo produce el consentimiento matrimonial (c.1057), no las motivaciones, y éste va dirigido directamente a la persona y no a las cualidades. Ahora bien: asumiendo la interpretación de Santo Tomás de Aquino y de San Alfonso María de Ligorio, se ha establecido que lo dirime cuando se pretende directa y prevalentemente una cualidad o cualidades, es decir, cuando éstas pasan a formar parte del objeto del consentimiento matrimonial a través de su prevalencia en el que yerra. Nada se dice sobre las características que debe tener la cualidad, si bien se supone que no debe ser banal, sino que debe tener una cierta seriedad y entidad: lo que realmente importa es la intención prevalente del que yerra. De hecho, la jurisprudencia ofrece un amplio abanico de cualidades que pueden ser objeto de este tipo de error.

Finalmente, hay que señalar que la legislación civil española determina que es nulo el matrimonio celebrado por error en la identidad de la persona del otro contrayente, o en aquellas cualidades personales que, por su entidad, hubieran sido determinantes de la prestación del consentimiento, si bien se establece que caduca la acción para pedir la nulidad y se convalida el matrimonio si los cónyuges hubieran vivido juntos durante un año después de desvanecido el error [46].

3.º *El error doloso* (c.1098).—Esta norma es una de las novedades formales, que no materiales, de la actual legislación canónica

[46] F. R. Aznar Gil, «El "error in qualitate personae" (c.1097 § 2) en la jurisprudencia rotal romana», en AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro* (Salamanca 1996) 193-248.

matrimonial y que, por diferentes motivos, se venía pidiendo su inclusión entre los defectos o vicios del consentimiento matrimonial desde los años sesenta. El dolo consiste en el engaño de una persona realizado de forma deliberada y fraudulentamente cometido, y por el que se induce a alguien a realizar un determinado acto jurídico. El c.125 § 2 establece, de forma general, que el acto realizado por dolo es válido, a no ser que el Derecho determine otra cosa, y puede ser rescindido por sentencia del juez. Su influjo sobre el consentimiento matrimonial es idéntico al del error, si bien agravado en este caso por el engaño y fraude que se realiza.

La inclusión del dolo entre los vicios del consentimiento matrimonial ha sido considerada como una norma muy conveniente y necesaria tanto por el significado y exigencias del consorcio matrimonial como por el respeto debido a las mismas personas de los contrayentes. Los requisitos establecidos por el c.1098 para que el dolo invalide el consentimiento matrimonial son los siguientes:

a) el dolo debe ser preparado para conseguir el consentimiento matrimonial de una persona determinada, siendo indiferente que ello sea de forma positiva o negativa;

b) es indiferente, igualmente, que sea preparado directamente por el interesado o por terceras personas;

c) debe versar sobre una cualidad de la otra parte «que por su naturaleza puede perturbar gravemente el consorcio de vida conyugal».

Y, aunque no se especifica qué tipo de cualidad o de cualidades pueden ser éstas, creemos que dos criterios pueden ayudar a delimitar esta cuestión: un criterio objetivo, ya que la cualidad errada dolosamente debe tener una entidad o seriedad y estar relacionada con el matrimonio (c.1055), por ejemplo la esterilidad, la religión, la salud física y mental, el embarazo, etc. Y un criterio subjetivo, es decir, la repercusión que ello tiene sobre la persona engañada y que resultará ser, a la postre, el criterio decisivo [47].

4.° *El error determinante de la voluntad* (c.1099).—El último tipo de error contemplado es el denominado error de derecho, es decir, cuando el contrayente tiene una concepción o idea del matrimonio errónea, no coincidente con la descrita en los cc.1055 y 1056. Se considera que, generalmente, el error, siendo un acto teórico, permanece en el intelecto y no condiciona o determina a la voluntad en su decisión concreta, por lo que se estima que tal tipo de error no influye o vicia el consentimiento matrimonial, que, como ya hemos indicado, es un acto de la voluntad.

[47] M.ª J. Parejo Guzman, *El vicio de voluntad denominado dolo en el Derecho civil español y en el Derecho canónico* (Valencia 2002).

Pero puede suceder que tales ideas erróneas estén radicadas profundamente, arraigadas en el contrayente y que, por así decirlo, pasen a formar parte de la voluntad y la determinan a actuar en esa dirección concreta Se tiene, entonces, el denominado error contumaz o profundo, diferente del error simple que vicia el consentimiento matrimonial e invalida el matrimonio Este error, en definitiva, bajo la razón de una aparente verdad, determina el objeto de la voluntad interna, de manera que ésta, bajo la razón del bien aparente, lo acepta en su concepcion errónea El c 1099 precisa que este error determinante de la voluntad debe versar sobre alguna de las propiedades esenciales del matrimonio (c 1056) o sobre la dignidad sacramental del mismo (c 1055) [48]

4 La simulación y exclusión

La simulación y exclusión en el consentimiento matrimonial (c 1101) es otro de los defectos de consentimiento que más declaraciones de nulidad matrimonial provoca, ya que la concepcion del matrimonio en la sociedad actual cada vez se aleja más, en algunas de sus características esenciales, de la configuración del matrimonio (c 1055-1056) La simulación y exclusión consiste, a grandes rasgos, en la discrepancia o discordancia entre lo externamente manifestado y lo real e internamente querido e intentado por el interesado, de manera que el contrayente no quiere, o bien el mismo matrimonio, o bien alguno de sus elementos que lo configuran esencialmente El contrayente, en este caso, quiere emplear el matrimonio solo para conseguir algo distinto a lo que es el mismo consorcio conyugal [49]

El c 1101 § 1 comienza afirmando que hay una presunción *iuris tantum* de que existe un acuerdo o concordancia entre lo que externamente manifiesta el contrayente y lo que realmente quiere o pretende Sólo así existe un consentimiento real y verdadero Presunción que se basa en diferentes consideraciones de orden personal, institucional, social y eclesial, ya que, en definitiva, normalmente no hay discrepancia entre lo que la persona dice y lo que piensa, y el matrimonio goza del favor del derecho (c 1060), por lo que, celebrado válidamente, se presume su validez Pero si, a pesar de ello, se

[48] M.ª M Gas i Alexandri, *Relevancia canonica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio* (Roma 2001)

[49] L Gutierrez Martin, *Voluntad y declaracion en el matrimonio Comentarios al canon 1101 del Codigo de Derecho canonico* (Salamanca 1990), A Stankiewicz, «La simulazione del consenso in generale» *Ius Ecclesiae* 14 (2003) 639-654, AA VV , *La simulazione del consenso matrimoniale canonico* (Ciudad del Vaticano 1990)

diese una discordancia entre lo que externamente manifiesta el contrayente y lo que realmente pretende o intenta, existiría la simulación o exclusión no existiría el consentimiento matrimonial por falta de su mismo objeto, ya que el consentimiento del contrayente no iría dirigido a instaurar el matrimonio (c 1057 § 2), y el matrimonio sería inválido

El c 1101 § 2 establece las siguientes características para que exista la simulación o exclusión y, por tanto, invalide el matrimonio en primer lugar, la exclusión o simulacion se debe realizar por un acto positivo de la voluntad de uno o de ambos conyuges Este acto positivo de la voluntad puede ser actual, esto es, puesto en el momento de contraer matrimonio, o virtual, puesto anteriormente pero manteniendo su influjo en el contrayente en el momento de la celebración del matrimonio, explicito, por el que directa o inmediatamente se manifiesta la simulación, o implicito, por el que directa e inmediatamente manifiesta algo en lo que se contiene la simulacion o la exclusión, absoluto o hipotético, de uno o de los dos, etc No basta, por tanto, el acto presunto, ni interpretativo, ni la intención habitual, ni la voluntad genérica, ni una mera actitud de inercia, ni un simple no querer, ni un vago deseo u opinion, ni la simple opinión, etcetera siendo que el matrimonio lo constituye un acto positivo de la voluntad, es necesario otro acto positivo de la voluntad por el que se elimina del consentimiento matrimonial algún elemento esencial del mismo Coexisten, por así decirlo, en el simulante dos actos positivos de voluntad contradictorios por una parte, externamente, se manifiesta querer contraer matrimonio, esto es, la causa *contrahendi,* pero, por otra, internamente, se excluye alguno de sus elementos específicos, causa *simulandi*

En segundo lugar, se requiere que la simulación o exclusion verse sobre el mismo matrimonio o sobre alguno de los elementos o propiedades esenciales del matrimonio En el primer supuesto tenemos la denominada simulación total se celebra una mera ceremonia externa o formal carente de contenido, ya que no se quiere contraer matrimonio, o se incluye un elemento que sustituye totalmente al matrimonio (c 1055), celebrando la ceremonia del matrimonio para conseguir únicamente algunos beneficios Es lo que se llama, vulgarmente, el «matrimonio de conveniencia» [50] En el segundo caso, ciertamente se quiere contraer matrimonio pero se trata de un matrimonio configurado al antojo y capricho del que simula, y del que se elimina o excluye algún elemento o propiedad esencial del mismo

[50] F R Aznar Gil, «El matrimonio pretendido como mero tramite formal», en AA VV , *El matrimonio en España en el año internacional de la familia* (Salamanca 1995) 101-152

Es la denominada simulación parcial. Ambas formas de simulación producen la nulidad del matrimonio por falta de un verdadero consentimiento matrimonial, ya que en este caso, como hemos dicho, no va dirigido a la constitución de un verdadero matrimonio, diferenciándose en su objeto y en su naturaleza. La exclusión, por otra parte, debe versar sobre el derecho, no sobre su ejercicio, ya que el ser de la cosa no depende de su ejercicio y en el consentimiento matrimonial se entregan y se aceptan derechos y obligaciones. Distinción que únicamente es aplicable en algunos supuestos de la simulación parcial, concretamente en la exclusión de la prole y de la fidelidad, y que hay que entenderla adecuadamente si no se quiere caer en situaciones absurdas [51].

La jurisprudencia y doctrina canónicas, a tenor de los c.1055 y 1056, suele distinguir los siguientes supuestos de simulación parcial:

a) la exclusión del *bonum prolis,* esto es, la exclusión del derecho a los actos que son aptos o adecuados para la generación o procreación de la prole, así como su educación. La casuística de este supuesto es bastante amplia y compleja. En líneas generales se puede decir que excluye el *bonum prolis* quien excluye el derecho a todo acto conyugal; o quien pretende evitar absolutamente, a toda costa y con todos los medios, la prole; o quien recurre de forma constante a medios anticoncepcionales o a prácticas abortivas; etc. Por contra, el aplazamiento temporal de la prole, en términos generales, se entiende que no es exclusión del derecho, sino una regulación de su ejercicio [52];

b) La exclusión del *bonum fidei,* esto es, la exclusión de la entrega y aceptación del derecho y de la obligación exclusiva de la comunidad de vida, de las relaciones sexuales, radicado en la mutua donación exclusiva de un varón y de una mujer en el matrimonio, y contra el que atenta la poligamia, el mantenimiento de relaciones extraconyugales, etc. No se trata simplemente del mero incumplimiento de la fidelidad conyugal, sino de que, en el consentimiento matrimonial, el contrayente no entrega el derecho exclusivo de la misma al otro contrayente [53];

c) la exclusión del *bonum sacramenti,* esto es, la exclusión de la indisolubilidad matrimonial, que tiene una especial incidencia en

[51] J. M. MANS, «La distinción entre el derecho y su ejercicio en las causas de nulidad de matrimonio por exclusión de la prole y de la fidelidad», en AA.VV., *Problemática de la ciencia del derecho* (Barcelona 1962) 597-620.

[52] F. R. AZNAR GIL, «El aplazamiento "ad tempus" de la prole en el consentimiento matrimonial», en AA.VV., *Escritos en honor de Javer Hervada* (Pamplona 1999) 687-702.

[53] A. PAWLOWSKI, *El «bonum fidei» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale* (Roma 2002).

la actualidad dada la extensión de la mentalidad divorcística en nuestra sociedad. La exclusión del *bonum coningum* se suele identificar con la exclusión del mismo matrimonio, así como también la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio en virtud de la tesis contenida en el c.1055 § 2, siempre, lógicamente, que ésta sea la voluntad prevalente y no la de contraer matrimonio [54].

La prueba de la simulación o exclusión es muy difícil, tanto por la presunción establecida en el c.1101 § 1 como por tratarse de un acto interno. Su prueba se basa en una serie de elementos que pueden llegar, a través de una serie de presunciones, a demostrar la existencia de este acto interno simulativo: son las llamadas pruebas directas, esto es, la confesión del simulante, las declaraciones testificales, documentos, etc., y las pruebas indirectas, tales como las circunstancias que han rodeado el matrimonio, las causas para simular y para contraer matrimonio, etc. Hay que recordar que «en las causas de nulidad de matrimonio, a cualquier escrito expresamente predispuesto con vistas a probar la nulidad del matrimonio debe atribuírsele valor probatorio de documento privado aunque haya sido depositado ante notario» [55]. Añadamos, finalmente, que la legislación civil española reconoce la invalidez del consentimiento matrimonial prestado simuladamente de forma total; no sucede lo mismo con la simulación parcial o exclusión.

5. La condición, la videncia física y el miedo

1. *El consentimiento condicionado* (c.1102).—La condición, en sentido propio, es la circunstancia extrínseca al acto jurídico, añadida por la voluntad de la persona, y de la que se hace depender su eficacia, en este caso el consentimiento matrimonial: se suspende, por así decirlo, su valor durante un tiempo futuro e incierto. La condición puede ser de futuro, que son las condiciones propiamente dichas, y de pasado o de presente, llamadas impropiamente condiciones; posibles e imposibles; lícitas e ilícitas; suspensivas y resolutorias; etc.

El c.1102 admite que se puedan poner condiciones impropias al consentimiento matrimonial, es decir, que se haga depender su eficacia jurídica de alguna circunstancia externa, ya que así se respeta ínte-

[54] Hay que indicar, sin embargo, que un sector doctrinal tiende a comprender la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio como una clase más de la simulación parcial. Sobre esta polémica, véase P. GONZALLZ CAMARA, *La jurisprudencia reciente en torno a la exclusión de la sacramentalidad en el matrimonio* (Burgos 2001).

[55] Instrucción *Dignitas connubii*, o.c., art.185 § 3.

gramente la voluntad real del contrayente. Se limita, sin embargo, su eficacia a un determinado tipo de condiciones para evitar situaciones de inseguridad y de incerteza jurídica, abusos, etc. La norma canónica establece los siguientes requisitos: 1.º, no se admite poner condiciones propiamente dichas al consentimiento matrimonial, es decir, condiciones de futuro, declarándose inválidos los matrimonios contraídos bajo cualquier condición de futuro; 2.º, se admiten únicamente las denominadas condiciones impropias, es decir, las de pasado o de presente: la validez o no del consentimiento, en este caso, ya existe en el momento de contraer matrimonio, pues la circunstancia de la que depende su valor ya existe en el momento de prestar el consentimiento. Es obvio que las condiciones que se pongan deben ser lícitas, posibles, etc. Se recuerda, además, que se exige la licencia del Ordinario del lugar para poder poner una condición en el consentimiento matrimonial, si bien ello afecta únicamente a la licitud [56].

Indiquemos, finalmente, que las Iglesias orientales católicas, por la específica concepción que tienen del sacramento del matrimonio, establecen tajantemente que no «puede celebrarse válidamente el matrimonio bajo condición» (CCEO, c.826), de cualquier tipo que sea ésta, y que la legislación civil española tampoco la admite, determinándose que «la condición, término o modo se tendrá por no puesta».

2. *La violencia* (fuerza) *física* (c.1103).—La Iglesia, históricamente, ha defendido que, si bien los padres debían orientar y aconsejar a sus hijos en la celebración de su matrimonio, incluso solicitando su permiso o licencia, los cónyuges debían contraer libremente matrimonio por el respeto a la dignidad de las personas, por el mismo significado y exigencias del consorcio conyugal, por los compromisos que se adquieren en el mismo, etc. El c.219 tajantemente establece que, en la elección del estado de vida, los fieles tienen derecho a ser inmunes de cualquier coacción.

El c.1103, siguiendo esta misma dirección, pretende garantizar que los contrayentes presten el consentimiento matrimonial libremente, aplicando la teoría general sobre el influjo que la violencia, física y moral, tiene en los actos jurídicos, y distinguiendo básicamente dos supuestos: la inexistencia de la voluntad del agente, cuando éste actúa bajo la influencia de una violencia o fuerza física a la que no puede resistir, y la existencia de la voluntad, si bien condicionada, cuando el contrayente presta su consentimiento bajo la presión del miedo. El primero de los supuestos es el del matrimonio contraído por violencia o fuerza física, *vis,* a la que el contrayente no ha podido resistir: el matrimonio, lógicamente, es nulo, ya que en este

[56] P. A. BONNET (dir.), *Il consenso matrimoniale condicionato. Dottrina e giurisprudenza rotale recente* (Ciudad del Vaticano 1993).

caso falta la voluntad del que así actúa (c.125 § 1); falta su consentimiento ya que, en definitiva, el acto no es del que materialmente lo lleva a cabo, sino del autor de la fuerza o violencia física.

3. *El miedo* (c.1103).—El segundo supuesto contemplado es el del matrimonio celebrado por miedo. El miedo, también denominado a veces como violencia o coacción moral, es una perturbación del ánimo causada por un mal futuro que amenaza al que lo padece y constituye en la persona un estado de turbación que le impide actuar con plena libertad. El miedo, normalmente, no impide un juicio objetivo y deliberado de la razón, ni quita simplemente la facultad de elegir, sino que, de por sí, condiciona su voluntad, la modifica: se dice, entonces, que los actos puestos bajo la presión del miedo son voluntarios *secundum quid,* mientras que los actos voluntarios *simpliciter* son los realizados de forma espontánea.

El c.125 § 2, de acuerdo con ello, señala que el acto realizado por miedo grave, injustamente infundido, se tiene por válido. Pero el mismo derecho, aun sin considerar el miedo como defecto o falta de consentimiento, reconoce que la actuación por miedo está viciada y establece la posibilidad de que el mismo derecho declare inválidos tales actos o que el juez los pueda rescindir a petición de la parte perjudicada. La legislación canónica, de hecho, para tutelar la libertad de la persona en decisiones que afectan al estado personal, tiene abundantes normas en las que declara nulos actos realizados bajo la presión del miedo grave [57]. El matrimonio también es inválido cuando el consentimiento se presta bajo la presión del miedo, debiendo reunir éste las siguientes características:

a) el miedo debe ser antecedente al matrimonio, es decir, debe ser la causa de su celebración;

b) además debe ser grave, esto es, capaz de debilitar realmente la libertad psicológica del contrayente, pudiendo ser absoluta o relativamente grave. Es absolutamente grave si el mal amenazado es de tal entidad que, ordinariamente, causa una grave perturbación o alteración del ánimo en una persona normal; se dice que es relativamente leve si el mal con que se amenaza, aunque no sea grave en sí mismo considerado, lo es para la persona que lo padece por las condiciones personales en que se encuentra [58]. Ambas clases de miedo invalidan el consentimiento matrimonial;

c) debe proceder *ab extrinseco,* es decir, debe estar producido por una causa externa a la persona que lo padece. No es necesario, por otra parte, que el miedo sea directo, esto es, inferido para con-

[57] Cf. c.170; 172 § 1 1.°; 188; 643 § 1 4.°; 656 4.°; 1026; 1191 3.°; etc.

[58] A esta clase de miedo pertenece, normalmente, el denominado miedo reverencial, que es el causado por el temor a perder el aprecio o por enfadar a la persona con la que el amenazado está vinculado por obediencia, reverencia, etc.

traer matrimonio, bastando el indirecto, ya que lo decisivo es que la persona amenazada elija el matrimonio para librarse del mal con que es amenazado.

Se trata de un vicio, no defecto de consentimiento, que por disposición de la Iglesia también afecta a los matrimonios de los no católicos [59]. La legislación civil española también establece que es nulo el matrimonio contraído por coacción o miedo grave, si bien procesalmente la acción para pedir la nulidad sólo la podrá ejercer el cónyuge que lo hubiera sufrido, caducando dicha acción y convalidándose el matrimonio si los cónyuges hubieran vivido juntos durante un año después de haber cesado la fuerza o la causa del miedo.

6. El matrimonio contraído por procurador (c.1105)

El consentimiento matrimonial debe ser prestado por los contrayentes, bien lo hagan personalmente por sí mismos, o bien lo hagan por procurador, es decir, por la persona que representa legítimamente al contrayente. El c.1105 regula los requisitos exigidos para su válida realización: el procurador debe ser designado personalmente por el mandante y él debe realizar esta tarea, sin que quepa la posibilidad de una subdelegación; el mandato, en cuanto al contenido, debe expresar el deseo de contraer matrimonio con una persona determinada, y en cuanto a la forma se admite la posibilidad de usar un documento eclesiástico o un documento auténtico a tenor de la legislación civil. La norma canónica también contempla la revocación del mandato o la pérdida del uso de razón del mandante, en cuyo caso, si el matrimonio se celebra, es inválido [60].

Hay que señalar que las Iglesias orientales católicas establecen que no puede celebrarse válidamente matrimonio por procurador, a no ser que por el derecho particular de la propia Iglesia *sui iuris* se establezca otra cosa (CCEO, c.837 § 2). La legislación civil española, por otra parte, también acepta el matrimonio celebrado por apoderado a quien se le haya concedido poder especial en forma auténtica para ello.

V. LA CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO

Los c.1108-1133 regulan la forma de celebrar el matrimonio. Es el tercer requisito exigido para que el matrimonio sea válido, es de-

[59] AAS 79 (1987) 1132.
[60] S. Pumar Santana, *El matrimonio por procurador* (Granada 1998).

cir, tenga las correspondientes consecuencias y efectos jurídicos: el consentimiento matrimonial, prestado por una persona hábil y capaz, debe ser manifestado legítimamente (c.1057 § 1). Es evidente que, como ya hemos indicado anteriormente, el consentimiento mutuo de los contrayentes es el elemento constitutivo y la causa eficiente del matrimonio, así como que, para su prestación, no se precisa por el derecho natural una formalidad concreta o determinada. Pero el matrimonio tiene una ineludible dimensión social o pública, por lo que, por el bien de los propios esposos, de los hijos y de la sociedad, es necesario que se celebre en una forma pública que garantice su seguridad. La forma jurídica del matrimonio es, en este sentido, una conquista de la civilización, ya que le confiere importancia y al mismo tiempo eficacia ante la sociedad, que consecuentemente asume su tutela. Además, entre bautizados, el matrimonio es un sacramento, lo que justifica la necesaria intervención de la Iglesia en su celebración [61].

1. Concepto, clases y dispensa

La actual disciplina canónica sobre la forma que se ha de observar en la celebración del matrimonio se ha ido elaborando progresivamente a través de la historia: durante los primeros siglos, los cristianos se casaban como los demás, es decir, asumiendo las diferentes regulaciones matrimoniales existentes, excluyendo las prácticas paganas idolátricas. Posteriormente, a lo largo de los siglos IV y V aparecerán las diferentes liturgias o rituales que acompañarán la celebración del matrimonio de los cristianos, si bien ello no era obligatorio. Y aunque el matrimonio era concebido como un negocio jurídico básicamente consensual, no exigiéndose su celebración en una forma determinada para su validez jurídica, siguiendo los postulados establecidos en el derecho romano, a lo largo de la Edad Media se fue instaurando la celebración del matrimonio en alguna forma pública por diferentes motivos. Los siglos IX y X establecerán una forma de celebración pública del matrimonio que, progresivamente, se irá extendiendo y que constaba de dos partes. La primera era la celebración del matrimonio y tenía lugar *in facie ecclesiae,* es decir, en el porche o atrio de la iglesia, y consistía en que los contrayentes,

[61] L. García Matamoro, «La celebración del matrimonio en el Código de 1983»: *Ciencia Tomista* 122 (1995) 367-401; M. A. Ortiz, «La forma canonica quale garanzia della verità del matrimonio»: *Ius Ecclesiae* 15 (2003) 371-406, R. Callejo de Paz, «Sacramentalidad y forma jurídico-canónica del matrimonio. Sugerencias»: *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 673-99.

libres de impedimentos, intercambiaban el consentimiento matrimonial. Concluida esta fase, se pasaba al interior de la iglesia y tenía lugar la misa nupcial o de velaciones cuando ello era posible, es decir, cuando no estaba prohibida la celebración litúrgica. Los matrimonios que no se celebraban con estas formalidades se denominaban «matrimonios clandestinos» y, aunque eran válidos, los contrayentes estaban sujetos a diferentes penalizaciones.

El IV Concilio de Letrán (a.1215) asumirá esta praxis y determinará que, para la licitud, los matrimonios se debían contraer *in facie ecclesiae,* precediendo las proclamas o amonestaciones matrimoniales. El Concilio de Trento, para erradicar los males que provocaban los llamados matrimonios clandestinos, dará un paso más en esta dirección, no sin un amplio debate, ya que se entendía que la materia y forma del sacramento del matrimonio, es decir, las personas y el consentimiento matrimonial, eran los elementos básicos del sacramento, instituido por el mismo Jesucristo, y no podían ser alterados por la Iglesia. El decreto tridentino *Tametsi* [62] estableció los elementos esenciales de la forma canónica: previamente a la celebración del matrimonio se debían realizar tres proclamas o amonestaciones matrimoniales en la iglesia parroquial durante tres fiestas consecutivas y, sobre todo, determinó que la celebración del matrimonio debía hacerse, bajo pena de nulidad, en presencia del párroco propio o del Ordinario, o de otro sacerdote delegado por uno de ellos, y ante dos o tres testigos.

La aplicación de la norma tridentina puso de relieve sus carencias y defectos [63]. Finalmente, la Sagrada Congregación del Concilio, el 2 de agosto de 1907, procedió a una reforma general de la disciplina canónica en esta materia, que fue asumida por el CIC 17. La actual legislación canónica sigue manteniendo, básicamente, la misma normativa sobre la forma canónica, a pesar de que se pidieron varias modificaciones: se sigue manteniendo su obligatoriedad, ya que, como dice el *Catecismo de la Iglesia Católica,* «el matrimonio sacramental es un acto litúrgico. Por tanto, es conveniente que sea celebrado en la liturgia pública de la Iglesia. El matrimonio introduce en un *ordo* eclesial, crea derechos y deberes en la Iglesia entre los esposos y para con los hijos. Por ser el matrimonio un estado de vida en la Iglesia, es preciso que exista certeza sobre él [...]. El carácter público del consentimiento protege el "sí" una vez dado y ayuda a permanecer fiel a él» (n.1631).

[62] CONCILIO DE TRENTO, Sessio XXIV, 11 novembris 1563: Canones super reformatione circa matrimonium, cap. 1 *Tametsi.*

[63] Por ejemplo, únicamente estaba vigente en los países donde se había promulgado, lo que dio lugar a la división entre «territorios tridentinos» y «territorios no tridentinos»; la jurisdicción para asistir al matrimonio era personal, no territorial; no se determinaba el papel del sacerdote, y ello dio origen a los «matrimonios por sorpresa»; etc.

El c.1117, consecuentemente, exige que, para su validez, el matrimonio debe celebrarse canónicamente, estableciendo que están obligados a su observancia los católicos, por bautismo o por conversión, que no se hayan apartado de la Iglesia católica por un acto formal, tal como dijimos a propósito del c.1086, cuando contraen matrimonio con otro católico o con un no católico. No están sujetos a la forma canónica los no bautizados, los bautizados acatólicos, y los católicos que se han apartado de la Iglesia católica por un acto formal siempre que contraigan matrimonio con un no católico.

La dispensa de la forma canónica está reservada a la Sede Apostólica [64], salvo en los siguientes supuestos:

1. En el caso de peligro de muerte (c.1079 § 1), el Ordinario del lugar puede dispensar de la misma a sus propios súbditos, cualquiera que sea el lugar donde residan, y a todos cuantos de hecho moran en su territorio. Y, cuando no es posible acudir al Ordinario del lugar, pueden dispensar de la misma el ministro sagrado que va a asistir legítimamente al matrimonio, y el ministro sagrado que está presente en la celebración del matrimonio en forma canónica extraordinaria (c.1079 § 2).

2. En la celebración de los matrimonios mixtos (c.1127 § 2) y del matrimonio de disparidad de cultos (c.1129), el Ordinario del lugar puede dispensar de la forma canónica ordinaria cumplidas una serie de condiciones, que veremos más adelante.

3. Finalmente, en el caso de la sanación en la raíz (c.1165 § 2), ya que no se trata ni de un impedimento cuya dispensa esté reservada a la Sede Apostólica (c.1078 § 2), ni de un impedimento de derecho natural o divino.

2. La forma canónica ordinaria

Los c.1108-1114 regulan la forma canónica ordinaria de la celebración del matrimonio, distinguiendo entre requisitos exigidos para su validez y para su licitud. El c.1108 § 1 determina que, para la validez, se requiere que el matrimonio se celebre: 1) ante un asistente legítimo, o testigo cualificado, y 2) los testigos comunes. Conviene tener en cuenta que la Iglesia católica, a diferencia de las Iglesias orientales, considera que son los propios contrayentes quienes son los ministros del sacramento del matrimonio [65].

[64] AAS 77 (1985) 771. El organismo competente para otorgar la dispensa es la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

[65] G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale* (Roma 1997).

En relación con el primer requisito, es decir, el asistente legítimo o testigo cualificado, hay que señalar que pueden desempeñar esta función el Ordinario del lugar, el párroco, el sacerdote, el diácono y, con determinadas condiciones, el laico, ya que la asistencia al matrimonio no es un acto de jurisdicción en sentido estricto. Su función es activa, ya que debe pedir y recibir en nombre de la Iglesia el consentimiento matrimonial de los contrayentes (c.1108 § 2) en cualquiera de las modalidades o formas admitidas por la Iglesia. Esta asistencia al matrimonio, además, debe hacerse «en nombre de la Iglesia» tal como dice el canon citado, lo que exige estar en comunión jerárquica con la Iglesia, lo cual se debe presumir salvo que haya incurrido en alguna sanción penal que lo inhabilite expresamente para ejercer esta función [66]. El asistente, además, debe gozar de la debida facultad para realizar este acto. Facultad que puede ser ordinaria, delegada y suplida por la Iglesia en determinadas circunstancias.

1) *La facultad ordinaria* es la que va aneja por el propio derecho a un oficio (c.131 § 1), y, en el caso del matrimonio, gozan de la misma el Ordinario del lugar y el párroco, en el ámbito de su jurisdicción territorial o personal, con tal de que no estén impedidos para usarla, bien por no haber tomado posesión de su oficio, bien por estar impedidos para ello por una sanción declarada o impuesta por el superior competente (c.1109). Hay que señalar que con la expresión Ordinario del lugar, a tenor del c.134 § 2, se comprenden el Romano Pontífice, el obispo diocesano y todos los que, incluso interinamente, han sido nombrados para regir una Iglesia particular o una comunidad a ella equiparada a tenor del c.368, y los vicarios generales y episcopales. Y bajo la denominación de párroco se entienden el párroco, el cuasipárroco, los sacerdotes a quienes se encomienda *in solidum* la cura pastoral de una o varias parroquias, el administrador parroquial, el vicario parroquial o sacerdote que asume todos los derechos y obligaciones del párroco, etc.

Las condiciones para poder ejercer esta facultad son las siguientes (c.1109): en primer lugar, la facultad se posee desde que se ha tomado válida posesión del oficio; en segundo lugar, no se debe estar excomulgado o en entredicho o suspendido del oficio por sentencia o por decreto, o declarados como tales; en tercer lugar, la competencia o jurisdicción es territorial, salvo los supuestos de jurisdicción personal, abarcando todo el territorio y no estando limitada por los denominados, impropiamente, lugares exentos de su jurisdicción que puedan existir dentro de la parroquia o de la diócesis [67]; finalmente, al menos

[66] Véase una sentencia c. STANKIEWICZ, 15 decembris 1992, en *Apostolicum Rotae Romanae Tribunal* 84 (1995) 664-679.

[67] El mismo CIC lo recuerda en algunos casos concretos: por ejemplo, el seminario (c.262) y la legación pontificia (c.366 1.°).

uno de los contrayentes debe ser de rito latino [68]. Todo lo anteriormente dicho es aplicable, con las debidas adaptaciones, a la jurisdicción personal (c.372 § 2), cuyos límites se establecen en el c.1110: uno, al menos, de los contrayentes debe ser súbdito de esta jurisdicción que, generalmente, es cumulativa con la territorial. Para una más correcta especificación y determinación de la misma habrá que tener en cuenta los límites y condiciones específicas establecidas para su ejercicio. Caso típico es el de la jurisdicción castrense, que en nuestro país abarca a un amplio número de personas y que se rige por los Estatutos del Ordinario Militar o Arzobispado Castrense en España [69].

2) La *facultad delegada* [70] es la que se concede a una persona por sí misma (c.131 §) y se rige por las normas generales que regulan la delegación (c.137; 142), y por las específicas del c.1111, que regula la asistencia al matrimonio con facultad delegada. El autor de la delegación, o delegante, es quien goza de la facultad ordinaria para asistir a los matrimonios, es decir, el Ordinario del lugar y el párroco mientras desempeñan válidamente su oficio. El receptor de la delegación, o delegado, puede ser un sacerdote, un diácono y un laico, si bien con determinadas condiciones: se trata de una situación excepcional, ya que se requiere que haya escasez de sacerdotes y diáconos; la Conferencia Episcopal debe dar su voto favorable a esta posibilidad para cada diócesis; el obispo diocesano debe solicitar, y obtener, de la Sede Apostólica la correspondiente licencia para ello; y, finalmente, la delegación la concede el propio obispo diocesano (c.1112 § 1). El laico, varón o mujer, no la puede subdelegar, debe ser idóneo, estar capacitado para instruir adecuadamente a los contrayentes sobre el sacramento del matrimonio, ser apto para celebrar debidamente la liturgia matrimonial, ocuparse de todas las formalidades canónicas y civiles, etc. (c.1112 § 2).

Las características que debe tener la delegación, para que sea válida, son las siguientes (c.1111): debe ser concedida expresamente, esto es, por un acto positivo de la voluntad del delegante, explícito o implícito, por el que se manifiesta su voluntad o intención, no bastando la denominada tácita, presunta o interpretativa; debe darse, además, a personas determinadas o concretas, lo que de hecho puede hacerse de diferentes maneras con tal que el delegante designe ciertamente a la persona física a quien se concede la delegación; la delegación, por otra parte, puede ser especial y general: la delegación es-

[68] Para el matrimonio de los católicos pertenecientes a las Iglesias orientales católicas, cf. CEE, «Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España (17/21-11-2003)»: BOCEE 71 (2003) 56-63.

[69] BOCEE 17 (1988) 38-43.

[70] V. DE PAOLIS, «Delega e supplenza di potestà per assistere al matrimonio»: *Periodica* 92 (2003) 459-476.

pecial consiste en conceder la facultad para asistir a un matrimonio determinado, mientras que la delegación general consiste en conceder expresamente a una persona determinada la facultad para asistir a varios matrimonios y debe concederse por escrito (c.1111 § 2), lo que es sumamente oportuno por diferentes motivos. Hay que recordar, finalmente, que cabe asistir al matrimonio con facultad subdelegada siguiendo lo establecido en el c.137.

3) Finalmente, y a tenor del c.1108 § 1, también se puede asistir al matrimonio por la *potestad o facultad suplida* en caso de error común o en caso de duda positiva y probable de derecho o de hecho (c.144 § 1) [71]. Su finalidad es tutelar el bien común de los fieles, no proteger actuaciones irresponsables de los asistentes ni mucho menos enervar la disciplina canónica en esta materia. Opera en dos situaciones concretas: en primer lugar, en el caso del error común de hecho y de derecho. Se trata de un juicio positivo objetivo falso, esto es, que no se corresponde con la verdad de la cosa, distinguiéndose por tanto de la ignorancia. Error que debe ser común, de la comunidad, o de una parte notable de la misma, donde se ejerce esta jurisdicción, y se debe basar en un hecho público que de por sí sea apto a inducir en el error a varios, afectando por otra parte al bien común. En segundo lugar, en el caso de duda positiva y probable de hecho o de derecho: se refiere a la duda del testigo cualificado que no sabe con certeza si goza o no de la facultad para asistir al matrimonio. Duda que debe ser positiva, esto es, basada en razones positivas y graves para afirmar la existencia de la facultad para asistir al matrimonio, y probable, existiendo también razones graves para hacer probable la existencia de la facultad para asistir al matrimonio.

El segundo requisito exigido para la validez de la forma canónica ordinaria es que el consentimiento se debe prestar, al menos, ante dos testigos (c.1108 § 1). Su función es testimoniar sobre el matrimonio celebrado, por lo que únicamente se exige para el desempeño de esta función que las personas sean capaces para ello, que gocen del suficiente uso de razón y que estén presentes en la celebración del matrimonio. Su función, evidentemente, es diferente de la de los padrinos, por lo que también pueden serlo los no católicos en un matrimonio canónico [72].

Los c.1113 y 1114, finalmente, recuerdan otros requisitos exigidos para licitud de la celebración del matrimonio: fundamentalmente que conste el estado de libertad de los contrayentes. El c.1114 establece un principio básico: «quien asiste al matrimonio actúa ilícitamente si no

[71] Ibíd., 477-496.

[72] PONTIFICIUM CONSILIUM AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme*, o.c., n.128 y 136.

le consta el estado de libertad de los contrayentes a tenor del derecho», es decir, cumplidas las normas establecidas en los c.1066-1070. Ninguna dificultad se plantea cuando el que asiste al matrimonio es la misma persona que ha realizado las investigaciones prematrimoniales (c.1115). Mayores problemas se pueden presentar en los restantes supuestos: 1.°, cuando, con la licencia correspondiente (c.1115), el matrimonio se celebra en un lugar distinto de la parroquia donde se han realizado las investigaciones prematrimoniales: no se debe asistir al matrimonio hasta tanto no se reciba la pertinente licencia que, lógicamente, incluirá la constancia del estado de libertad de los contrayentes; 2.°, cuando se asiste al matrimonio en virtud de una delegación general se debe pedir, si es posible, licencia al párroco, ya que éste es el responsable de garantizar la constancia del estado de libertad de los contrayentes: se pretende con esta norma garantizar el contenido de la delegación general y evitar los posibles abusos que un uso indiscriminado de la misma puede originar; 3.°, finalmente, la delegación para asistir a un matrimonio sólo puede concederse cuando se ha cumplido todo lo establecido por el Derecho para comprobar el estado de libertad de los contrayentes (c.1113).

3. La forma canónica extraordinaria [73]

La legislación matrimonial canónica, como los restantes ordenamientos jurídicos, tiene establecidas otras formas de celebración del matrimonio para que sus fieles puedan ejercer el derecho al matrimonio cuando éstos, por diferentes circunstancias, no pueden usar la forma canónica ordinaria. Una de éstas es la denominada forma canónica extraordinaria (c.1116), que consiste, básicamente, en la lícita y válida celebración del matrimonio sólo ante testigos, faltando un asistente legítimo en una serie de circunstancias determinadas por la misma legislación canónica. Históricamente, por otra parte, hay que recordar que la forma canónica extraordinaria se fue configurando a partir del Concilio de Trento.

La forma canónica extraordinaria de celebración del matrimonio consiste en que, faltando un asistente o testigo cualificado, el matrimonio se puede celebrar válida y lícitamente sólo ante los testigos comunes (c.1116 § 1). Su validez y legitimidad está condicionada al cumplimiento de determinados requisitos:

[73] I. Martínez de Alegría, *La forma extraordinaria del matrimonio canónico. Origen histórico y régimen vigente* (Madrid 1994); A. Sajf, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale* (Roma 2003).

1. El recurso a la forma canónica extraordinaria exige un presupuesto previo (c.1116 § 1): la imposibilidad de lograr la presencia de un asistente o testigo cualificado, competente conforme al derecho (c.1108 § 1), para asistir al matrimonio, bien porque no exista o bien porque no se puede acudir a él sin grave dificultad, que puede ser física o moral y que puede afectar tanto al asistente como a uno o ambos contrayentes. Se trata, en suma, de que la dificultad no puede superarse por medios ordinarios.

2. Supuesto lo anterior, el matrimonio puede celebrarse ante dos testigos si concurre alguno de los siguientes supuestos: *a)* peligro de muerte (c.1116 § 1 1.º), esto es, aquella situación en la que objetivamente hay tantas probabilidades de sobrevivir como de fallecer: puede afectar a uno o ambos contrayentes, puede provenir de cualquier causa y ha de ser real a tenor de los medios humanos de apreciación; *b)* si se prevé prudentemente que la ausencia de un asistente o testigo cualificado para asistir al matrimonio se va a prolongar al menos durante un mes (c.1116 § 1 2.º): no se exige que ese estado de cosas dure de hecho un mes, sino que se prevea prudentemente que va a durar ese tiempo. Previsión que debe basarse en argumentos razonables.

Además, en ambas situaciones, si hay algún sacerdote o diácono sin la facultad de asistir al matrimonio que pueda estar presente en la celebración del matrimonio, se le debe llamar y debe asistir al matrimonio, si bien su presencia no es necesaria para la validez del matrimonio (c.1116 § 2). Esta presencia del sacerdote o del diácono se requiere no en su calidad de testigo cualificado, sino por la conveniencia desde el punto de vista moral y público: carácter sagrado del matrimonio, facultad de dispensar de los posibles impedimentos, asegurar su inscripción, etc.

4. Los matrimonios mixtos [74]

Los c.1124-1129 regulan los requisitos establecidos para la celebración de los denominados matrimonios mixtos: tema complejo y delicado, de gran importancia y actualidad, cuyo número aumenta progresivamente y que plantea no pocos problemas teológicos y ecuménicos por sus múltiples implicaciones [75].

[74] AA.VV., *I matrimoni misti* (Ciudad del Vaticano 1998).

[75] Cf., además, PONTIFICIUM CONSILIUM AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme,* o.c., n.143-160.

La expresión matrimonio mixto se puede entender en un doble sentido: en un sentido amplio se entiende por tal el matrimonio celebrado entre un católico con un acatólico, sea bautizado o no; en un sentido estricto, que es el empleado por el CIC, es el matrimonio entre dos personas bautizadas de las que una lo ha sido en la Iglesia católica, o ha sido acogida en ella después del bautismo recibido válidamente en otra Iglesia o comunidad cristiana, y no la ha abandonado por un acto formal, y la otra persona ha sido bautizada en una Iglesia o comunidad cristiana que no está en comunión plena con la Iglesia católica [76]. Ya hemos indicado anteriormente, a raíz del impedimento de disparidad de cultos (c.1086), las semejanzas y diferencias, teológicas y canónicas, entre los matrimonios mixtos y la disparidad de cultos. Los requisitos establecidos, en suma, para que exista el matrimonio mixto son (c.1124):

a) una de las partes debe haber sido bautizada en la Iglesia católica o recibida en ella después del bautismo y no se debe haber apartado de la misma mediante un acto formal, tal como explicamos en el c.1086;

b) la otra parte debe ser un bautizado acatólico, exigiéndose lógicamente que el bautismo haya sido válidamente administrado, es decir, que se hayan empleado la adecuada materia y forma, con la debida intención tanto por el bautizado como por el ministro. Requisitos ya explicados en el c.1086 [77].

El c.1124 establece que los matrimonios mixtos, de por sí, están prohibidos, requiriéndose la licencia expresa de la autoridad competente para su lícita celebración. Prohibición que está motivada porque los matrimonios mixtos pueden constituir, por sí mismos, un grave obstáculo para el mismo consorcio conyugal, y un peligro para el mantenimiento de la fe de las partes y de su compromiso cristiano, para la educación de la prole y para la armonía de la vida familiar. No se quiere decir con ello que los matrimonios mixtos no tengan factores positivos: la Iglesia misma reconoce que en ellos existen numerosos elementos positivos que es necesario valorar y desarrollar tanto por su valor intrínseco como por la aportación que pueden dar al movimiento ecuménico. Pero no se quiere caer en un falso irenismo y desconocer los problemas reales que este tipo de matrimonios,

[76] Se ha desechado el empleo de otras fórmulas también utilizadas en lenguaje ecuménico: «matrimonios interconfesionales», es decir, entre cristianos miembros de Iglesias o comunidades religiosas distintas; «matrimonios interreligiosos», entre personas de distinta religión; etc.

[77] Para la validez del bautismo administrado en las restantes Iglesias y confesiones cristianas, véase: PONTIFICIUM CONSILIUM AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme*, o.c., n.92-99.

más que otros, pueden originar. Y para su lícita celebración se exige la licencia expresa otorgada por la autoridad competente (c.1124), que es el Ordinario del lugar. Licencia que puede otorgar siempre que exista una causa justa y razonable, y que se cumplan las siguientes condiciones (c.1125):

1.ª La parte católica debe declarar que está dispuesta a evitar cualquier peligro de apartarse de la fe, y además debe prometer sinceramente que hará cuanto le sea posible para que toda la prole se bautice y se eduque en la Iglesia católica. La primera obligación es tradicional en la legislación canónica, puesto que es una exigencia impuesta por la ley divina. La referente al bautismo y educación de la prole es una innovación más respetuosa con el derecho de los dos padres y el respeto a su respectiva religión: «En el cumplimiento de su deber de transmitir la fe católica a sus hijos, el padre católico respetará la libertad religiosa y la conciencia del otro padre, y cuidará la unidad y la permanencia del matrimonio y el mantenimiento de la comunión de la familia. Si, a pesar de todos los esfuerzos, los hijos no son bautizados ni educados en la Iglesia católica, el padre católico no cae en la censura canónica. Sin embargo, tiene la obligación de participar con sus hijos en la fe católica» [78].

2.ª La parte no católica debe ser informada sobre las promesas que debe hacer la parte católica, de modo que conste que sea verdaderamente consciente de ello. Es decir: se le pide un respeto para la fe de la parte católica, sin que ello implique la aceptación de sus principios.

3.ª Se determina, finalmente, que ambas partes deben ser instruidas sobre los fines y propiedades esenciales del matrimonio, que, lógicamente, no se pueden excluir por ninguno de los dos. La razón de la mención específica de este requisito en este contexto, exigido para la validez de todo matrimonio, radica en que los acatólicos pueden mantener principios y opiniones, especialmente sobre la indisolubilidad matrimonial, que no están conformes con los c.1055 y 1056.

La celebración de los matrimonios mixtos, conforme a lo establecido en el c.1127 § 1, debe hacerse en la forma canónica ordinaria fijada en el c.1108 § 1. Requisito que se exige para la validez del matrimonio. Ahora bien: establecido este principio general, se articulan una serie de posibilidades o excepciones según sea la clase y las circunstancias del matrimonio mixto:

1. *Matrimonio entre parte católica y parte bautizada oriental acatólica:* el c.1127 § 1 determina que «la forma canónica se requiere únicamente para la licitud; pero se requiere para la validez la intervención de un ministro sagrado, observadas las demás prescrip-

[78] Ibíd., n.150-151. La pena a la que se refiere es la establecida en el c.1366.

ciones del derecho». No se requiere la dispensa del Ordinario del lugar, como en los otros supuestos, para la celebración del matrimonio en esta forma. La razón de esta determinación, ya establecida en el Concilio Vaticano II, radica en que entre la Iglesia católica y las Iglesias orientales acatólicas existen vínculos de comunión eclesial (fe y sacramentos) más estrechos que con las restantes Iglesias y confesiones religiosas cristianas.

2. *Matrimonio entre parte católica y parte bautizada acatólica no oriental:* la forma canónica ordinaria se exige para su validez (c.1127 § 1). Ahora bien: en estos casos está previsto que el Ordinario del lugar puede dispensar de la forma canónica si graves dificultades impiden su observancia (c.1127 § 2). Norma que asume el contenido y la praxis de diferentes documentos posconciliares. Las condiciones para que se pueda dispensar de la forma canónica ordinaria son (c.1127 § 2): deben existir graves dificultades para la observancia de la forma canónica ordinaria. La Conferencia Episcopal Española, teniendo en cuenta que debe establecer normas para que la dispensa sea concedida con unidad de criterio, ha fijado las siguientes: la oposición irreductible de la parte no católica, el que un número considerable de familiares de los contrayentes rehúya la forma canónica, la pérdida de amistades muy arraigadas, el grave quebranto económico, un grave conflicto de conciencia de los contrayentes insoluble por otro medio y si una ley civil obliga a uno, al menos, de los contrayentes a observar una forma distinta de la canónica [79]; el autor de la dispensa es el Ordinario del lugar de la parte católica, consultando al Ordinario del lugar donde se celebra el matrimonio (c.1127 § 2), teniendo en cuenta además que la dispensa se debe conceder en cada caso; se exige, finalmente, que para la validez el matrimonio se celebre en «alguna forma pública de celebración»: la Conferencia Episcopal Española ha determinado que, una vez concedida la dispensa, la celebración del matrimonio puede hacerse o bien ante el ministro de la otra confesión cristiana y en la forma prescrita por ésta, o bien ante la competente autoridad civil y en la forma civil legítimamente prescrita, siempre y cuando esta forma civil no excluya los fines esenciales del matrimonio [80].

El c.1127 § 3, además, recuerda algunas normas que se deben seguir en la celebración litúrgica de los matrimonios mixtos, con el fin de evitar abusos y confusiones: se debe realizar una única ceremonia para la prestación o renovación del consentimiento matrimonial, prohibiéndose que antes o después de la celebración del matrimonio

[79] CEE, *Normas para la aplicación en España del motu proprio de S. S. sobre los matrimonios mixtos* (25-1-1971) n.5.

[80] Ibíd., n.6.

haya otra celebración religiosa del mismo matrimonio para prestar o renovar el consentimiento matrimonial. También se prohíbe que, en la misma ceremonia religiosa del matrimonio, el ministro católico y el no católico pidan y reciban cada uno de ellos el consentimiento matrimonial según su propio rito. Es decir: el matrimonio mixto se debe celebrar en una sola forma, católica o no católica, no estando prohibida la participación litúrgica ecuménica, observando las normas establecidas por la Iglesia [81].

La anotación, finalmente, del matrimonio mixto celebrado con dispensa de la forma canónica ordinaria debe hacerse en el correspondiente libro registro, siguiendo lo establecido en el c.1121 § 3. La Conferencia Episcopal Española ha establecido que, si el matrimonio mixto se ha celebrado con dispensa de la forma canónica, «el párroco del contrayente católico hará el registro en el libro correspondiente de su parroquia, teniendo a la vista el acta matrimonial extendida por el responsable de la otra confesión o del Registro Civil. Se consignará, además, el autor de la dispensa del impedimento y de la forma canónica», indicando que también deberá ser anotado «al margen de la partida bautismal del contrayente católico y se enviará la correspondiente comunicación a la Curia diocesana» [82].

5. El matrimonio secreto

La legislación canónica, como la mayor parte de las legislaciones civiles, también regula la celebración del matrimonio en forma secreta (c.1130-1133): se trata, en realidad, del matrimonio que se celebra en forma canónica ordinaria pero del que, por diferentes circunstancias, se han realizado en secreto tanto las investigaciones que deben preceder al matrimonio como su misma celebración. Se omite su publicidad externa, pero conserva su publicidad esencial e implica unas especiales formalidades registrales. Su razón de ser es que puede haber situaciones, casos especiales que aconsejan la celebración secreta del matrimonio para tranquilizar la conciencia de los interesados.

La celebración lícita del matrimonio en forma secreta exige que exista, al menos, una causa grave y urgente para ello, y que sea autorizado por el Ordinario del lugar (c.1130). Y su autorización implica:

a) la realización en secreto de las investigaciones que preceden a la celebración del matrimonio (c.1131 1.º);

[81] PONTIFICIUM CONSILIUM AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, *Directoire pour l'application...*, o.c., n.156-160.

[82] CEE, *Normas para la aplicación...*, o.c., n.10-12.

b) la celebración en secreto del acto mismo del matrimonio, lo cual implica que las personas que lo conocen —el Ordinario del lugar, el asistente, los testigos y los cónyuges— están obligadas a guardar secreto (c.1131 2.º) y que, finalmente, su inscripción debe hacerse en un registro especial (c.1133) que se conservará en el archivo secreto de la Curia diocesana (c.489).

El matrimonio asi celebrado debe ser mantenido en secreto, como ya hemos dicho, por las personas que en él intervienen. Obligación que cesa para el Ordinario del lugar cuando de su observancia se puede originar un grave escándalo o una grave injuria hacia la santidad del matrimonio, lo cual debe ser notificado previamente a las partes (c.1132). Añadamos, finalmente, que la legislación civil española también contempla la posibilidad de celebrar el matrimonio en forma secreta, exigiéndose para ello la existencia de una causa grave suficientemente probada y la autorización del ministro de Justicia.

6. La anotación o registro del matrimonio

El c.1118 establece que, normalmente, el matrimonio se debe celebrar en una iglesia parroquial, si bien con licencia del Ordinario del lugar se puede celebrar en otro lugar conveniente, y los c.1119-1120 determinan que en su celebración litúrgica se debe observar el Ritual del Matrimonio legítimamente aprobado por la Conferencia Episcopal con el reconocimiento de la Sede Apostólica. Los c.1121-1123 regulan el registro canónico del matrimonio celebrado y su correspondiente anotación en los libros registros parroquiales y diocesanos. Su finalidad más importante es asegurar la prueba de la celebración del matrimonio y los efectos que de aquí se derivan. Hay que recordar que en cada parroquia debe existir un archivo parroquial en el que deben cuidarse con esmero y actuación los libros parroquiales concernientes a la condición canónica de los fieles (bautismo, confirmación, matrimonio, etc.), siendo responsabilidad del párroco su cuidado (c.535 § 1).

La inscripción o registro del matrimonio consiste en su asentamiento en el registro correspondiente, con la indicación de los datos requeridos por la legislación canónica. Hay que recordar que este registro es un documento público eclesiástico (c.1540-1546), estando severamente penalizada su falsificación, alteración, destrucción, ocultamiento, y su manipulación (c.1391). La legislación canónica señala que la inscripción o registro del matrimonio canónico se debe ajustar a las siguientes normas:

1) El matrimonio celebrado en la forma canónica ordinaria (c.1121 § 1): se debe registrar en el libro de matrimonios de la parroquia donde se celebró el matrimonio, no donde se instruyó el expediente pero no se celebró, siendo responsabilidad grave del párroco del lugar donde se celebró el matrimonio anotar cuanto antes en el libro de matrimonios de la parroquia los datos del matrimonio celebrado: los nombres de los cónyuges, del asistente y de los testigos, el lugar y día de la celebración, etc.

2) El matrimonio celebrado en la forma canónica extraordinaria (c.1121 § 2): se determina que los contrayentes, los testigos y el sacerdote o el diácono, si estuvieran presentes, deben comunicarlo cuanto antes al párroco o al Ordinario del lugar donde se ha celebrado el matrimonio, registrándose en el libro de matrimonios de la parroquia del lugar donde se ha celebrado el matrimonio.

3) Finalmente, el matrimonio celebrado con dispensa de la forma canónica (c.1121 § 3): el Ordinario del lugar que concedió la dispensa debe cuidar de que se anote la dispensa concedida y el matrimonio celebrado en el registro de matrimonios de la Curia y de la parroquia propia de la parte católica cuyo párroco realizó las investigaciones prematrimoniales sobre el estado de libertad del contrayente. Se indica, además, que el cónyuge católico está obligado a notificar cuanto antes al mismo Ordinario y al párroco la celebración del matrimonio, haciendo constar también el lugar donde se ha contraído y la forma pública que se ha observado en su celebración. Una aplicación de esta norma se tiene en la celebración de los matrimonios mixtos (c.1127).

Además, los c.1122-1123 establecen la obligación de anotar el matrimonio celebrado en el libro de bautizados donde están registrados cada uno de los contrayentes (c.1122 § 2): el párroco del lugar donde se ha celebrado el matrimonio debe enviar cuanto antes la oportuna notificación del matrimonio celebrado al párroco del lugar del bautismo de cada uno de los cónyuges, con las indicaciones pertinentes (v. gr., nombres y apellidos de los contrayentes, de sus padres, y de los testigos; lugar y fecha del matrimonio, etc.), según las normas establecidas en la diócesis. El párroco del lugar del bautismo de cada uno de los cónyuges lo anotará en el correspondiente libro de bautizados (c.535 § 2). Finalmente, el c.1123 establece que, siempre que se produzca alguna circunstancia que modifique el estado matrimonial de los contrayentes, se debe comunicar al párroco del lugar de la celebración del matrimonio para su debida anotación en los respectivos libros de matrimonios y de bautizados.

Otra cuestión, por último, vinculada con lo que estamos exponiendo es la inscripción civil del matrimonio canónico, ya que algunas legislaciones civiles exigen la cumplimentación de este trámite

para otorgar efectos civiles al matrimonio canónico. Ya hemos indicado al exponer el c.1071 § 1 2.º que la Iglesia católica siempre ha tenido interés en que se reconozcan efectos civiles al matrimonio canónico, aceptando para ello cumplir determinadas actuaciones o formalidades civiles con tal de que no desvirtúen aspectos esenciales o importantes del matrimonio canónico. El canon citado, por ello, establece que, sin licencia del Ordinario del lugar, no se puede asistir al matrimonio que no puede ser inscrito civilmente.

La legislación civil española, acogiendo parcialmente lo establecido en el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español sobre Asuntos Jurídicos de 3 de enero 1979, establece que el matrimonio canónico, que ya tiene efectos civiles desde su celebración, tiene que ser inscrito en el Registro Civil para tener los plenos efectos civiles [83]. Ahora bien: el acto registral del matrimonio canónico se ha convertido en un filtro sobre el control sustantivo de la legalidad civil del matrimonio canónico, ya que para su inscripción en el Registro Civil debe reunir los requisitos establecidos en la legislación civil española para la validez del matrimonio civil. Las diócesis españolas han dado normas para la realización de este trámite: modelo de certificado, datos que debe contener, responsable del acta que se debe entregar a los cónyuges, plazo de entrega al Registro Civil, etc. [84].

7. Los efectos del matrimonio

Los c.1134-1140 regulan los efectos del matrimonio. Normas que pueden parecer escasas, dada la importancia que tiene la familia en la sociedad y en la Iglesia. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en el CIC existen numerosas referencias a la familia distribuidas en sus distintos libros y que, como ya vimos en el c.1059, los efectos civiles del matrimonio son competencia del Estado, por lo que la regulación jurídica de muchos de los contenidos de la familia corresponde a la autoridad civil correspondiente [85].

El CIC enumera algunos efectos del matrimonio en relación con los propios cónyuges y con los hijos. En relación con los cónyuges, el c.1134 recuerda que del matrimonio válido «se origina entre los cónyuges un vínculo perpetuo y exclusivo por su misma naturaleza», esto es un verdadero vínculo jurídico, que significa la unión personal

[83] Código Civil Español, arts.61 y 63.

[84] Sobre la problemática que todo ello conlleva: F. R. Aznar Gil, «Doctrina y normas de la Iglesia católica sobre la inscripción civil del matrimonio canónico», en *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado* (Madrid 1989) 741-768.

[85] F. R. Aznar Gil, «La familia en el Código de Derecho Canónico»: *Familia* 4 (1992) 35-49.

de los cónyuges en comunión total de vida, constituyendo la esencia de lo que se denomina el matrimonio *in facto esse* y que es el fundamento de las relaciones interpersonales que se crean de forma estable e indefectible entre dos personas de sexo diferente unidas en matrimonio. El c.1135, por su parte, afirma la plena igualdad de ambos cónyuges en los derechos y obligaciones en lo que se refiere al mismo matrimonio. Y el c.1136, asumiendo la doctrina de la Iglesia, declara que «los padres tienen la obligación gravísima y el derecho primario de cuidar, en la medida de sus fuerzas, de la educación de la prole, tanto física, social y cultural como moral y religiosa». Norma que también se repite en los c.226 § 2; 793; 798; 867; 914, etc., y cuya obligación perdura en el caso de la separación conyugal (c.1154) y en la declaración de nulidad matrimonial (c.1685).

Los c.1137-1140 establecen algunas normas sobre la filiación natural, esto es, sobre la relación existente entre padres e hijos en virtud de la generación. La filiación adoptiva, equiparada a esta filiación natural o biológica, no viene regulada en estos cánones, ya que, a tenor del c.110, «los hijos que han sido adoptados de conformidad con el derecho civil se consideran hijos de aquel o aquellos que los adoptan». Es decir, que se canoniza la legislación civil correspondiente, tal como señalamos en el c.1094.

La actual normativa canónica sobre la filiación natural sigue manteniendo la misma terminología que en el CIC de 1917, aunque sin las consecuencias canónicas que tenía en el citado CIC, mientras que las legislaciones civiles generalmente han suprimido este tipo de denominaciones (legítimos e ilegítimos): v. gr., la legislación civil española habla de hijos matrimoniales y extramatrimoniales, teniendo idénticos derechos unos y otros. El c.1137, por ello, distingue entre hijos legítimos e hijos ilegítimos: los primeros son los que han sido concebidos o han nacido de matrimonio válido o putativo, mientras que los segundos son los que no han sido concebidos o no han nacido de matrimonio válido o putativo según la legislación canónica. Se han suprimido, sin embargo, los efectos o consecuencias discriminatorias para los hijos ilegítimos en la legislación general de la Iglesia [86]. La legitimidad, por tanto, se relaciona con la concepción o el nacimiento, por lo que son hijos legítimos canónicamente: los hijos concebidos y nacidos durante un matrimonio válido o putativo; los hijos concebidos antes del matrimonio, pero nacidos después de su celebración, y los hijos concebidos durante el matrimonio, pero nacidos después de su cese por

[86] El CIC 17 establecía que los hijos ilegítimos, afectados de la irregularidad *super defectu natalium,* tenían que ser legitimados o dispensados para acceder a las órdenes, a los oficios eclesiásticos, a determinados cargos eclesiales, etc.

muerte del padre, o después de su disolución, declaración de nulidad o ruptura de la vida conyugal.

El c.1138 establece dos presunciones acerca de la legitimidad de la prole, que son usuales en gran parte de las legislaciones civiles: la primera es que «el matrimonio muestra quién es el padre, a no ser que se pruebe lo contrario con razones evidentes» (c.1138 § 1). Se trata de una antigua norma procedente del derecho romano por la que se establece la presunción de que el padre del hijo nacido es el legítimo esposo de la mujer que ha dado a luz y que, lógicamente, cede paso a la verdad objetiva [87]. La segunda presunción se basa en los datos fisiológicos de la gestación, estableciéndose que «se presumen legítimos los hijos nacidos al menos ciento ochenta días después de celebrarse el matrimonio, o dentro de trescientos días a partir de la disolución de la vida conyugal» (c.1138 § 2). Los hijos ilegítimos, por otra parte, pueden legitimarse, es decir, equipararse a los legítimos, por una doble forma (c.1139): por el subsiguiente matrimonio de los padres y por rescripto de la Sede Apostólica. El c.1140, finalmente, determina que los hijos legitimados se equiparan canónicamente en todo a los hijos legítimos, a no ser que el derecho disponga expresamente otra cosa. Ya hemos indicado que el actual CIC no plantea ninguna restricción o limitación por esta cuestión [88].

VI. LA RUPTURA DEL MATRIMONIO

Los c.1141-1155 tratan sobre lo que podríamos denominar la ruptura matrimonial o, más exactamente, la regulación jurídica de la ruptura matrimonial. Conviene, sin embargo, que antes de empezar la exposición indiquemos el significado de algunos términos que vamos a emplear: La separación conyugal supone la existencia del vínculo conyugal, pero que, por diferentes causas, se permite que los cónyuges vivan separados, bien entendido que, al seguir existiendo el vínculo conyugal, no es posible celebrar un nuevo matrimonio. Puede ser de hecho, cuando los esposos se separan por su propia voluntad sin mediar una decisión judicial, o de derecho, cuando es concedida por la autoridad competente; la disolución del vínculo matrimonial supone la existencia de un matrimonio válidamente contraído, pero, a pesar de ello, la autoridad competente rompe o dirime la rela-

[87] Respecto a la maternidad sigue vigente el principio de que *illa est mater quae parit factum,* es decir, que el parto muestra quién es la madre. Acerca de la incidencia que tienen sobre estos principios las nuevas técnicas de la procreación o reproducción: U. NAVARRETL, «Novae methodi technicae procreationis humanae et ius canonicum matrimoniale»: *Periodica* 77 (1988) 103-106.

[88] En relación con la patria potestad, véase el comentario al c.98.

ción jurídica interpersonal que une a los esposos dejándolos libres en orden a todos los efectos procedentes de la celebración del matrimonio Una de las formas de disolución del matrimonio válido en las legislaciones civiles es el divorcio, la declaración de nulidad matrimonial, finalmente, consiste en constatar o demostrar legítimamente que el matrimonio jurídicamente realizado, y que externamente tenía la apariencia de ser válido, ha sido nulo, inexistente, inválido o írrito desde su inicio por haberse realizado con un impedimento dirimente, un defecto o vicio de consentimiento, o un defecto de la forma obligatoria para su válida constitución

1. La indisolubilidad del matrimonio [89]

La indisolubilidad matrimonial significa la no posibilidad de disolver el matrimonio, su permanencia o duración una vez constituido válidamente, distinguiéndose entre la indisolubilidad intrínseca, esto es, que los propios esposos no pueden disolver el vínculo matrimonial por su carácter supraindividual constitutivo del orden público, y extrínseca, en cuanto que la misma autoridad pública no puede disolver el vínculo matrimonial válidamente constituido Ya hemos indicado anteriormente, al analizar el c 1056, que la unidad y la indisolubilidad son propiedades esenciales de todo matrimonio válidamente contraído El c 1141, además, recuerda el principio de la absoluta indisolubilidad, intrínseca y extrínseca, del matrimonio rato y consumado, lo que quiere decir que este matrimonio no puede ser disuelto por ninguna potestad humana ni por ninguna causa salvo por la muerte de uno de los cónyuges. Se trata de un principio que no es sólo canónico, sino también, y sobre todo, teológico y que, como tal, forma parte de la doctrina católica

La Iglesia fue adquiriendo conciencia de esta doctrina progresivamente, fijándola en los siglos XII-XIII y reafirmándola en épocas posteriores. El Concilio de Trento fue un momento especialmente significativo, ya que recordará la doctrina de la Iglesia católica, si bien el canon tridentino afirma directamente la inerrancia de la Iglesia en su enseñanza sobre la indisolubilidad [90] La indisolubilidad matrimonial, en cuanto tal, se deduce de tal inerrancia de la Iglesia

[89] T García Barberena (ed), *El vínculo matrimonial ¿Divorcio o indisolubilidad?* (Madrid 1978), K R Hines - J A Coriden, «The Indissolubility of Marriage Reasons to reconsider» *Theological Studies* 65 (2004) 453-499, C Peña García, «El fundamento de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado en la teología actual» *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 599-647

[90] Concilio de Trento, sessio XXIV, II novembris 1563 Canones sobre el sacramento del matrimonio, c 7

es decir, si la Iglesia no se equivoca, cuando enseña esta doctrina, el contenido de su enseñanza es verdadero, si bien éste no es el único sentido posible de su explicación El c 1141 se sitúa en esta misma dirección, recordando que el matrimonio rato y consumado no puede ser disuelto por ninguna potestad humana ni por ninguna causa, excepto por la muerte Es decir. el matrimonio que reúne las características de la sacramentalidad (c 1055 § 2) y de la consumación conyugal realizada «modo humano» (c 1061 § 1), es considerado actualmente por la Iglesia católica como absolutamente indisoluble tanto intrínseca como extrínsecamente

Esta enseñanza de la Iglesia, calificada teológicamente como doctrina católica, ha sido recordada reiteradamente por los últimos Romanos Pontífices frente a algunas opiniones de teólogos y canonistas que afirman que también se podrían disolver los matrimonios ratos y consumados Así, por ejemplo, en el discurso al Tribunal Apostólico de la Rota Romana de 21 de enero de 2000, Juan Pablo II volvía a recordar el límite de la potestad del Sumo Pontífice en relación con el matrimonio rato y consumado, indicando que la formulación del c 1141 no es sólo de naturaleza disciplinar o prudencial, sino que corresponde a una verdad doctrinal mantenida por la Iglesia Rechazaba las opiniones de algunos autores de que el Romano Pontífice, en virtud de su potestad vicaria de la potestad divina de Cristo, puede disolver en algunos casos el matrimonio rato y consumado, y afirmaba que la expresión «potestad humana» del c 1141 también incluye la potestad vicaria o ministerial del Papa en relación con el matrimonio rato y consumado Doctrina que es enseñada por el Magisterio de la Iglesia como doctrina a ser tenida definitivamente, aunque no haya sido declarada en forma solemne mediante un acto definitorio [91]

Diferentes razones se han alegado en favor de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado· se trata de una exigencia de su propia dimensión natural y no es una imposición o una ley extrínseca al mismo matrimonio, el mismo derecho natural, al menos en sus principios secundarios, así lo avala, y, en último término, por la significación que la Iglesia viene atribuyendo al matrimonio sacramental y consumado desde la Edad Media expresa y significa la unión inseparable de Cristo con la Iglesia, es considerado como imagen, sacramento y testimonio de la unión indisoluble entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,21).

«La Iglesia —decía en 1977 la Comision Teológica Internacional— ha elaborado una doctrina referente a su propia autoridad en el campo de los matrimonios La Iglesia ha precisado la amplitud y los

[91] AAS 92 (2000) 350-355, n 6-8

límites de esa autoridad. La Iglesia no se reconoce autoridad alguna para disolver un matrimonio sacramental ratificado y consumado. En virtud de muy graves razones, por el bien de la fe y la salvación de las almas, los demás matrimonios pueden ser disueltos por la autoridad eclesiástica... No se excluye, sin embargo, que la Iglesia pueda precisar aún más las nociones de sacramentalidad y de consumación. En tal caso, la Iglesia explicaría mejor todavía el sentido de dichas nociones. Así, el conjunto de la doctrina referente a la indisolubilidad del matrimonio podría ser propuesto en una síntesis más profunda y más precisa» [92].

2. La disolución del vínculo conyugal

La disolución del vínculo matrimonial presupone la verificación conjunta de los siguientes elementos: *a)* la existencia de un vínculo matrimonial válido canónicamente; *b)* el asentimiento de los cónyuges, o al menos uno de ellos, al procedimiento disolutorio; *c)* la potestad de disolver por parte de quien así actúa; *d)* la posibilidad de efectuar la disolución de un matrimonio concreto; y *e)* la existencia de las causas o presupuestos necesarios. La disolución del matrimonio presupone la existencia de un matrimonio válido, si bien no goza de la absoluta indisolubilidad por no reunir los requisitos establecidos en el c.1141: la declaración de nulidad matrimonial, por contra, presupone que el matrimonio ha estado viciado desde su origen.

a) *El matrimonio no consumado* [93]

El c.1142 determina que «el matrimonio no consumado entre bautizados, o entre parte bautizada y parte no bautizada, puede ser disuelto con causa justa por el Romano Pontífice, a petición de ambas partes o de una de ellas, aunque la otra se oponga». El matrimonio se dice que no ha sido consumado cuando no ha tenido lugar entre los cónyuges la cópula conyugal realizada conforme al c.1061 § 1.

Históricamente, la actual doctrina y praxis de la Iglesia sobre la disolución del matrimonio no consumado se configuró durante los siglos XII-XIII cuando se afirmó, básicamente, que el matrimonio válido, incluso el no consumado, era sacramento, ya que se constituía por el consentimiento de las partes. Pero, dada la importancia que

[92] C. POZO (ed.), *Comisión Teológica Internacional. Documentos...*, o.c., 183-184.
[93] F. LÓPEZ ZARZUELO, *El proceso canónico de matrimonio rato y no consumado. Eficacia civil de las resoluciones pontificias. Doctrina, legislación, jurisprudencia y formularios* (Valladolid 1991).

adquirió la cópula conyugal y su simbolismo sacramental, se estableció que únicamente el matrimonio rato y consumado era absolutamente indisoluble. Los Romanos Pontífices procedieron a disolver matrimonios no consumados por causas justificadas, principalmente por la entrada en religión de uno de los esposos, reafirmando esta praxis el Concilio de Trento.

La legislación canónica actual se sitúa en la misma perspectiva, siendo presupuesto indispensable para proceder a la disolución del matrimonio su no consumación, es decir que, celebrado el matrimonio, los cónyuges no han realizado de modo humano el acto conyugal apto de por sí para engendrar la prole, al que el matrimonio se ordena por su propia naturaleza y mediante el cual los cónyuges se hacen una sola carne (c.1061 § 1). La autoridad competente para conceder la disolución del matrimonio no consumado es el Romano Pontífice, requiriéndose la existencia de alguna causa justa que lo justifique. La no consumación del matrimonio y la existencia de una causa justa se deben probar a través de un proceso administrativo, regulado en los c.1697-1706 y en las pertinentes disposiciones promulgadas por la Sede Apostólica.

b) *El privilegio paulino*

El matrimonio no sacramental, es decir, el matrimonio contraído entre dos no bautizados o entre parte bautizada y otra que no lo está, tampoco goza de la absoluta indisolubilidad (c.1141), ya que están privados del carácter sacramental y, por tanto, les falta la razón de la absoluta indisolubilidad (c.1056), que sólo radica en el matrimonio que realiza en su plenitud el signo sacramental de la unión indisoluble entre Cristo y la Iglesia, esto es, en el matrimonial sacramental (c.1055 § 2). La disolución de los mismos es concedida por el Romano Pontífice en virtud de su suprema autoridad o plenitud de su potestad apostólica para favorecer la fe y la salvación de las almas. El denominado tradicionalmente privilegio paulino, c.1143-1147, es el primero de los supuestos aquí comprendidos.

El privilegio paulino se aplica en el caso de un matrimonio contraído entre dos personas no bautizadas, matrimonio válido pero no sacramental, en el que posteriormente recibe el bautismo uno solo de los cónyuges, permaneciendo el otro en su condición de no bautizado y rechazando cohabitar pacíficamente sin desprecio del Creador con el cónyuge bautizado. Toma su nombre de un conocido texto de San Pablo (1 Cor 7,12-16), sobre cuya exacta interpretación y alcance no se está de acuerdo, y que tiene su origen con las primeras conversiones al cristianismo al plantearse la situación en la que sólo uno de los cónyuges se había convertido, mientras que el otro, no conver-

tido, hacía imposible la vida al cónyuge cristiano: en este caso, el cónyuge cristiano no queda vinculado al no convertido y la tradición eclesial interpretó progresivamente que en estas circunstancias el cónyuge cristiano tiene derecho a dejar a su cónyuge y contraer nuevas nupcias.

La actual legislación canónica establece que el contenido y las condiciones para la aplicación del privilegio paulino son las siguientes: se trata, como hemos dicho, del matrimonio válidamente contraído entre dos no bautizados en el que sólo uno de los cónyuges recibe con posterioridad válidamente el bautismo (c.1143 § 1), en la Iglesia católica o en otra Iglesia o comunidad eclesial no católica. Si la parte no bautizada se separa, es decir, si se produce una separación física porque no quiere cohabitar pacíficamente con la parte bautizada o una separación moral porque no quiere cohabitar sin ofensa del Creador, el matrimonio se disuelve en favor de la fe (c.1143 § 2). La disolución del matrimonio anterior se produce al contraer la parte bautizada un nuevo matrimonio. Se especifica, lógicamente, que la parte bautizada no ha debido dar un motivo justo a la parte no bautizada para separarse (c.1143 § 2).

Estas condiciones se deben demostrar a través de las denominadas interpelaciones a la parte no bautizada (c.1144-1145) y su finalidad es averiguar la voluntad real de la parte no bautizada, su postura ante el cónyuge bautizado. Es decir: se trata de averiguar mediante las mismas si la parte no bautizada quiere también recibir el bautismo o si, al menos, quiere cohabitar pacíficamente con la parte bautizada sin ofensa del Creador. Si el cónyuge no bautizado responde negativamente a ambas cuestiones, la parte bautizada tiene derecho a contraer un nuevo matrimonio (c.1146). Estas interpelaciones se deben hacer después de haber recibido el bautismo y a través del Ordinario del lugar (c.1144-1145), si bien se pueden dispensar de las mismas si no pueden hacerse o si se considera que es inútil. Y, cumplido este procedimiento, la parte bautizada tiene derecho a contraer un nuevo matrimonio si el cónyuge no bautizado responde negativamente o si las interpelaciones se han omitido por dispensa del Ordinario del lugar (c.1146). La razón de esta praxis eclesial radica en el bien espiritual de las almas, en favorecer la fe cristiana del bautizado.

c) *La disolución del vínculo matrimonial no sacramental* [94]

La Iglesia católica concede la disolución del matrimonio no sacramental en otros supuestos no comprendidos en el caso anterior

[94] F. R. AZNAR GIL, «Nuevas normas sobre la disolución del vínculo matrimonial no sacramental. Texto y comentario»: REDC 60 (2003) 141-169.

pero cuya característica común es doble: se trata de matrimonios no sacramentales y con su disolución se pretende favorecer la fe o la vida cristiana de, al menos, una de las partes. Se trata del denominado usualmente privilegio petrino, si bien actualmente se tiende a no usar esta terminología. Históricamente es un desarrollo de los principios del privilegio paulino, aplicados a nuevas circunstancias históricas y con la misma razón de fondo: tutelar la fe de los nuevamente convertidos al cristianismo.

La determinación definitiva del ámbito y eficacia del privilegio paulino tuvo lugar durante los siglos XII-XIII. A partir del siglo XVI, con ocasión de los nuevos descubrimientos, tiene lugar un nuevo desarrollo al verse en la plenitud del poder apostólico de la Iglesia la causa eficiente de la disolución del vínculo matrimonial no sacramental, produciéndose una ampliación de la potestad del Romano Pontífice para disolver matrimonios no sacramentales en favor de la fe de los nuevamente convertidos a supuestos no comprendidos en el privilegio paulino. La promulgación de las constituciones apostólicas de 1537, 1571 y 1585 formalizaron esta nueva praxis de la Iglesia, si bien en un primer momento se ciñeron a territorios de misiones. El CIC de 1917 aplicó estas mismas facultades a toda la Iglesia universal, produciéndose un amplio desarrollo de esta praxis durante todo el siglo XX siempre con el doble requisito ya señalado: se trata de vínculos matrimoniales no sacramentales y la disolución del matrimonio se concede para favorecer la fe de alguna de las personas implicadas en las citadas uniones.

La actual legislación canónica contempla dos grandes supuestos comprendidos en este apartado. El primero de ellos viene regulado en los cc.1148 y 1149, y es una adaptación de los supuestos históricos a las actuales circunstancias: el c.1148 § 1 contempla el caso del polígamo bautizado, es decir, se trata de un no bautizado polígamo que tiene varias mujeres o esposos tampoco bautizados, que recibe el bautismo en la Iglesia católica, y al que le resulta duro permanecer con la primera de sus esposas o esposos. Puede permanecer, en este caso, con una de las restantes, apartando de sí a las demás. El c.1148 § 3 contempla la situación moral, social y económica de las restantes mujeres que haya dejado. Y el c.1149 contempla el supuesto del matrimonio contraído entre dos no bautizados que, por razón de cautividad o de persecución, se han separado y no pueden restablecer la convivencia conyugal: si uno de ellos se bautiza en la Iglesia católica, puede contraer matrimonio con otra persona, aunque su primer cónyuge hubiera recibido entre tanto el bautismo, disolviéndose el vínculo precedente en el acto mismo de la celebración de las nuevas nupcias.

El segundo supuesto aquí comprendido suele denominarse «disolución por concesión del Romano Pontífice»: se comprenden aquí

los supuestos de vínculos matrimoniales no sacramentales, no comprendidos en los casos anteriores, y que se disuelven por el Romano Pontífice también en favor de la fe o de la salvación de las almas. Son supuestos cada vez más numerosos y que llevaron a la Congregación para la Doctrina de la Fe a dar normas en 1934 y 1973 para su adecuada regulación. Finalmente, el 30 de abril de 2001 publicó unas nuevas normas en las que se recoge y actualiza esta praxis eclesial. Los supuestos de matrimonios no sacramentales que, además de los tipificados en el CIC, pueden ser disueltos por el Romano Pontífice en favor de la fe son muy numerosos: el matrimonio entre persona bautizada no católica, que desea convertirse a la Iglesia católica, y persona no bautizada; el matrimonio entre parte no bautizada, que desea bautizarse, y parte bautizada acatólica; el matrimonio entre parte bautizada acatólica y parte no bautizada que, después de su bautismo, desea contraer matrimonio con persona bautizada acatólica o no bautizada; el matrimonio contraído entre dos no bautizados, de los que ninguno se convierte pero que se desea contraer y convalidar una segunda unión con parte católica; etc. El «favor del derecho», que es la causa que aconseja la disolución de un matrimonio no sacramental, tiene actualmente un concepto tan amplio que equivale al concepto general de la salvación de las almas o, incluso, al más general de «causa justa». La instrucción de este tipo de supuestos se realiza en un primer momento en la diócesis pertinente, y en un segundo momento ante la Congregación para la Doctrina de la Fe, que, examinado el supuesto, lo presenta al Romano Pontífice para que conceda la disolución.

3. La separación conyugal [95]

Los c.1151-1155 del CIC regulan la separación permaneciendo el vínculo, es decir, la separación conyugal que no implica, como en los casos anteriores, la disolución del vínculo del matrimonio válido, sino sólo la suspensión temporal o la ruptura definitiva de la convivencia conyugal que conlleva la suspensión del ejercicio de algunos derechos y obligaciones de los cónyuges. Los c.1692-1696, por otra parte, regulan los aspectos procesales de las causas de separación conyugal. Hay que tener en cuenta que las causas de separación conyugal, generalmente, suelen versar sobre los efectos civiles del matrimonio: por ello, de acuerdo con lo establecido en el c.1059, el c.1692 §§ 2-3 recomienda que, cuando la causa de separación con-

[95] J. ESCRIVÁ IVARS, «Separación temporal y mediación familiar»: *Ius Canonicum* 81 (2001) 247-292.

yugal verse sobre efectos meramente civiles, se lleve en el fuero civil por razones obvias.

Ya hemos indicado anteriormente que uno de los efectos principales que se derivan del matrimonio es el derecho y la obligación que tienen los esposos de mantener la convivencia conyugal (c.1151), puesto que la misma es muy conveniente para realizar el consorcio de toda la vida y para cumplir los fines a los que se ordena el matrimonio (c.1055 § 1). Tradicionalmente la doctrina y la jurisprudencia canónica han afirmado que la convivencia conyugal abarca, entre otros, el derecho y la obligación a usar el mismo lecho, a sentarse a la misma mesa y a habitar en la misma casa. Derecho y obligación que los cónyuges están obligados a observar «a no ser que los excuse una causa legítima» (c.1151). La separación de los cónyuges es la interrupción de la vida conyugal, pero permaneciendo el vínculo matrimonial, es decir, sin posibilidad de contraer un nuevo matrimonio, y conlleva no sólo la suspensión o el cese de la convivencia conyugal, sino también del ejercicio de derechos y obligaciones propias del matrimonio; pero no por ello se suspenden o cesan otros derechos y obligaciones tales como los relacionados con los hijos, etc.

La separación admite múltiples formas y clasificaciones: de derecho y de hecho, total y parcial, temporal y perpetua, consensual y unilateral, etc. La legislación canónica considera como única causa de separación legítima, total y perpetua, al adulterio (c.1152), que es una gravísima violación de la fidelidad conyugal (c.1056), y que consiste en que uno de los cónyuges realiza la cópula sexual con otra persona de sexo diferente que, lógicamente, no es su propio cónyuge. La Iglesia ha entendido que el adulterio, por lo que supone, es causa legítima de separación total y perpetua. El c.1152 § 1, aun recomendando que el cónyuge inocente perdone a la parte adúltera, le reconoce el derecho a solicitar la separación conyugal por esta causa siempre que el adulterio reúna una serie de requisitos: debe tratarse de un verdadero adulterio material y formal; no debe haberse realizado con la aprobación o con el consentimiento de la otra parte; la parte inocente no debe haber provocado el adulterio ni haber cometido, a su vez, adulterio; y, finalmente, el cónyuge inocente no debe perdonar o condonar el adulterio cometido por la otra parte.

El c.1153 § 1, por otro lado, establece que la separación también puede tener lugar por la imposibilidad de mantener la convivencia conyugal en común entre los esposos por una serie de causas: el grave peligro del alma o del cuerpo para uno de los cónyuges debido al otro cónyuge; el grave peligro del alma o del cuerpo para la prole; la vida en común hecha demasiado dura de otro modo; etc. Es decir: se trata de un conjunto de principios genéricos que comprenden las

múltiples causas que pueden hacer inviable y hasta contraproducente el mantenimiento de la vida en común de los esposos. Causas que legitiman la separación conyugal que debe ser autorizada por decreto del Ordinario del lugar (c.1153 § 1), ya que la separación no se reduce a un hecho privado de los cónyuges por su inevitable proyección pública, si bien el mismo canon permite que, si la demora implica algún peligro, la separación también la pueden realizar los propios cónyuges por su propia autoridad. Y el c.1154 recuerda que, separados los cónyuges, tienen que seguir cumpliendo sus obligaciones parentales para con los hijos (c.1136), determinándose que, en este caso, «hay que proveer siempre de modo oportuno a la debida sustentación y educación de la prole».

Hay que recordar, finalmente, que la mayor parte de las legislaciones civiles tienen previstos los institutos jurídicos de la separación, entendida como anteriormente hemos explicado, y del divorcio, comprendido como causa de disolución del matrimonio y posibilidad de contraer un nuevo matrimonio. Todos los países miembros de la Unión Europea tienen reconocidas ambas modalidades, si bien son muy diversos los tipos de divorcio existentes, las causas que lo determinan y los efectos que la disolución del matrimonio produce entre los cónyuges y sus familiares: en unos países la única causa de disolución del matrimonio es el fracaso del matrimonio, mientras que en otros se admiten varios tipos de divorcio o de separación basados en causas subjetivas y objetivas. En nuestro país, la Ley 30/1981, de 7 de julio, reguló el matrimonio en el Código Civil y las causas de nulidad, separación y divorcio del mismo [96]. Y, más recientemente, la Ley 15/2005, de 8 de julio, ha transformado profundamente ambos institutos jurídicos: no se exigen causas objetivas para solicitar la separación o el divorcio, sino sólo la propia voluntad de uno de los cónyuges o de los dos para poner fin al matrimonio; tampoco se exige la separación como paso previo al divorcio, sino que se puede solicitar directamente la una o el otro; se pueden solicitar a los tres meses de celebrado el matrimonio, estando de acuerdo ambos cónyuges o a petición de uno solo de los cónyuges, etc. [97].

4. La nulidad y la convalidación del matrimonio

El matrimonio válido puede serlo realmente tal, o bien sólo en apariencia y ser, en realidad, nulo. La legislación canónica ofrece dos soluciones jurídicas para la reparación de esta situación. La pri-

[96] BOE 172 (20-7-1981).
[97] BOE 163 (9-7-2005).

mera es la declaración de nulidad del matrimonio que, como ya hemos indicado anteriormente, es la demostración jurídica de que no hubo constitución real del vínculo matrimonial, sino meramente aparente: con esta declaración no se persigue la disolución del vínculo matrimonial, sino única y exclusivamente determinar si el matrimonio impugnado era nulo o inválido o írrito desde el inicio de su constitución a causa de cualquier impedimento o defecto, por lo que si la sentencia es afirmativa, ésta sólo declara y establece que se debe aceptar la nulidad del matrimonio como algo ya existente desde el principio, es decir, «que consta de la nulidad del matrimonio».

Pero a esta acción, en sí misma legítima, sólo debería acudirse cuando no quepa otra solución. Lo ordinario, requerido por varias razones, debería ser cumplir lo establecido en el c.1676: el juez eclesiástico, antes de aceptar una causa de nulidad matrimonial y siempre que vea alguna esperanza de éxito, debe emplear «medios pastorales para inducir a los cónyuges, si es posible, a convalidar su matrimonio y a restablecer la convivencia conyugal». La convalidación del matrimonio es el acto por el que un matrimonio, celebrado legítimamente pero de forma inválida, de tal forma se restaura que consigue su valor jurídico. Acto que se realiza por una ficción del derecho, por lo que, suplido o desaparecido lo que obstaba a su validez, comienza a ser verdadero matrimonio. La legislación canónica lo regula en los c.1156-1165, distinguiendo una doble forma: la convalidación simple, que se produce por la renovación del consentimiento de ambos contrayentes o de uno de ellos, y la sanación en la raíz, que se opera por una disposición de la autoridad competente sin necesidad de la renovación del consentimiento matrimonial.

La convalidación simple es un acto jurídico mediante el cual el matrimonio se constituye válidamente con la renovación del consentimiento matrimonial, una vez que el óbice ha sido subsanado y comenzando sus efectos a partir de la convalidación (c.1156-1160). Se requieren para ello los siguientes presupuestos: *a)* debe tratarse de un matrimonio nulo pero celebrado, aparentemente, de forma válida; *b)* que, en el caso de nulidad por la existencia de impedimentos, éstos ya hayan cesado; y *c)* que, en el caso de que haya que renovar el consentimiento matrimonial, éste persevere en ambas partes.

La sanación en la raíz (c.1161-1165), por contra, consiste en su convalidación sin necesidad de renovar el consentimiento matrimonial, es concedida por la autoridad competente y sus efectos canónicos se retrotraen a la celebración del matrimonio. Sólo puede concederse, por eso, cuando el matrimonio es nulo por un impedimento o un defecto de la forma canónica, ya que debe existir un consentimiento naturalmente suficiente en ambas partes. La concesión de la sanación en la raíz exige que haya una causa grave que lo aconseje

(c.1164) y la autoridad competente para su concesión es doble: *a)* la Sede Apostólica (c.1165 § 1); y *b)* el obispo diocesano (c.1165 § 2) en casos particulares, aunque en el mismo concurran varias causas de nulidad, y siempre que no se trate de impedimentos cuya dispensa se reserva a la Sede Apostólica (c.1087 § 2) o de un impedimento de derecho natural o derecho divino positivo que ya hayan cesado. También puede sanar el matrimonio nulo por defecto de forma, puesto que tal facultad no viene expresamente excluida en el c.1165 § 2.

CAPÍTULO IV

LOS BIENES TEMPORALES DE LA IGLESIA

Por FEDERICO R. AZNAR GIL

BIBLIOGRAFÍA

AZNAR GIL, F. R., *La administración de los bienes temporales de la Iglesia* (Salamanca [3]2006); DE PAOLIS, V., *I beni temporali della Chiesa* (Bolonia 1995); PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, I., *Libro V del CIC. Bienes temporales de la Iglesia* (Valencia 2002); PERISSET, J. C., *Les biens temporels de l'Église. Commentaire des canons 1254-1310* (París 1986); SCHOUPPE, J. P., *Elementi di diritto patrimoniale canonico* (Milán 1997).

El estudio de la adquisición, posesión y administración de los bienes temporales de la Iglesia ha sido una cuestión que, tradicionalmente, ha planteado y plantea polémicas dentro y fuera de la comunidad eclesial: y ello ha sido y es así no por sus principios teóricos y las normas canónicas que lo regulan, sino por la contestación que todo lo relacionado con la Iglesia y los bienes temporales provoca en determinados sectores eclesiales, en algunos medios de comunicación social e, incluso, en las mismas relaciones Iglesia y Estado. Es evidente, sin embargo, que la Iglesia, como cualquier institución, necesita poseer bienes temporales para seguir realizando su misión. La legislación canónica regula esta materia en el libro V del CIC, c.1254-1310. Hay que advertir, sin embargo, que en esta materia tiene una gran importancia el desarrollo y aplicación que realiza la legislación particular, por lo que hay que tener en cuenta las normas y disposiciones que, en materia patrimonial, han dictado las conferencias episcopales y las diócesis [1].

I. EL DERECHO DE LA IGLESIA

Los c.1254-1258 tratan sobre algunas cuestiones teóricas fundamentales referentes a los bienes temporales de la Iglesia, estableciendo unos principios básicos sobre el dominio y posesión de bie-

[1] Cf., por ejemplo, para Italia, CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Istruzione in materia amministrativa* (11-4-1992).

nes temporales por parte de la Iglesia. Principios que informan toda la legislación canónica sobre esta materia.

1. El derecho a los bienes temporales

Bien temporal de la Iglesia es un bien económico perteneciente a una persona jurídica canónica, con las especificaciones que luego diremos. Por consiguiente, no son bienes temporales de la Iglesia —ni entran, por tanto, bajo su control— los bienes pertenecientes a las personas físicas, sean éstas laicos, clérigos o religiosos; ni tampoco los que posee una asociación privada sin personalidad jurídica (c.310); las cosas o bienes sagrados, como luego veremos, tampoco son necesariamente bienes de la Iglesia, ya que dependerá de si pertenecen o no a una persona jurídica canónica.

El c.1254 § 1 afirma que «por derecho nativo, e independientemente de la potestad civil, la Iglesia católica puede adquirir, retener, administrar y enajenar bienes temporales para alcanzar sus propios fines». La amplitud de este derecho abarca toda la capacidad económica, es decir, a todas las relaciones económicas que le puedan afectar: capacidad de adquirir, es decir, hacer propio un derecho o una cosa a través de medios legítimos; capacidad de poseer, es decir, la detención física de un bien temporal o ejercicio en acto de un derecho; capacidad de administrar, es decir, la realización de las operaciones necesarias para la conservación, aumento, producción y fructificación del patrimonio económico; y capacidad de enajenar, es decir, de transferir un bien o relación jurídica de un sujeto a otro. Derecho que es calificado de nativo e independiente de la potestad civil, esto es, que tiene su origen en la propia naturaleza y no se trata de una concesión externa, y que su ejercicio no depende de una autoridad ajena a ella, subrayándose, en suma, la libertad y la autonomía de la Iglesia en materia económica.

La Iglesia fundamenta su derecho a poseer bienes temporales en argumentos de derecho natural, ya que la Iglesia, en cuanto asociación meramente humana, tiene derecho a su existencia y de éste se deriva el derecho a poseer bienes temporales, puesto que el derecho de asociación conlleva y supone la facultad correlativa de poseer y adquirir aquellas cosas que le son necesarias para que pueda existir la asociación y ésta pueda cumplir sus fines propios; y se basa en argumentos de orden teológico, ya que, como hemos dicho, la Iglesia tiene conciencia de que tal derecho se deriva de su propia naturaleza, de la propia misión encomendada por su fundador para cuyo cumplimiento necesita de bienes temporales. Históricamente, además, la Iglesia ha ejercido este derecho y lo ha defendido frente a los que lo han atacado

o se lo han negado. El c.1255, por su parte, determina quiénes son los sujetos activos del derecho de la Iglesia a poseer bienes temporales: cualquier persona jurídica, pública o privada, existente en la Iglesia, abarcando su ámbito y extensión, como hemos dicho, la capacidad de adquirir, retener, administrar y enajenar bienes temporales, fórmula con la que se designa la plena capacidad patrimonial.

La Iglesia católica, además, pretende que este derecho sobre materia económica le sea reconocido por los Estados para que pueda seguir desarrollando su misión específica. Reconocimiento que, básicamente, puede tener lugar bien mediante la legislación común existente en el Estado, o bien mediante acuerdos o concordatos firmados entre la Iglesia y el Estado que tutelen el ejercicio de este derecho, teniendo en cuenta la especificidad del derecho fundamental que tienen las personas a ejercer la libertad religiosa individual y asociadamente. En el caso de nuestro país, el Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Asuntos Jurídicos, de 3 de enero de 1979, reconoce la personalidad jurídica civil y la plena capacidad de obrar de las diferentes entidades eclesiásticas, esto es, de la Conferencia Episcopal Española; de las diócesis, parroquias y otras circunscripciones territoriales; de los institutos de vida consagrada y sus provincias y sus casas; y de las asociaciones y fundaciones religiosas, cumpliendo diferentes trámites jurídicos y administrativos [2].

2. Los fines de los bienes temporales

El Concilio Vaticano II, recogiendo la tradición histórica eclesial, señaló que la Iglesia «se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige» (AA 7). Afirmación que, en el caso de los bienes temporales, tiene su más cumplida realización, ya que es por el adecuado cumplimiento de sus fines por y para lo que la Iglesia reivindica el derecho a su legítima posesión. Se trata, en consecuencia, de un derecho puesto al servicio de una finalidad, ya que los recursos que la Iglesia necesita son para el cumplimiento de su misión, no para otros fines.

Históricamente la Iglesia, conforme iba acumulando un patrimonio cada vez mayor, fue determinando a qué debían destinarse sus bienes temporales. Y, aproximadamente, en el siglo V se impuso como norma que las rentas del patrimonio eclesiástico se debían dividir en cuatro partes: una para el obispo, otra para el clero, otra para los pobres y la última para la propia Iglesia. Fórmula con la que se quería garantizar el adecuado destino y utilización de los bienes tem-

[2] AAS 72 (1980) 29-62, art.1, y disposición transitoria 1.ª

porales de la Iglesia, y que con diferentes formulaciones y matizaciones siguió manteniéndose a lo largo de la historia. El Concilio Vaticano II recordará que los fines para cuya consecución le es lícito a la Iglesia poseer bienes temporales son «para la ordenación del culto divino, para procurar la honesta sustentación del clero y para ejercer las obras del sagrado apostolado o de la caridad, señaladamente con los menesterosos» (PO 17,3).

El c.1254 § 2 recoge casi literalmente estas mismas palabras, al indicar que los fines propios de la Iglesia, para cuyo cumplimiento se reivindica el derecho a poseer bienes temporales, son principalmente «sostener el culto divino, sustentar honestamente al clero y demás ministros, y hacer las obras de apostolado sagrado y de caridad, sobre todo con los necesitados». Formulación amplia, no taxativa y bajo la que se incluyen otros fines eclesiales que son una explicitación de estos fines genéricos. Se reconoce, en definitiva, la existencia de unos fines propios de la Iglesia, bajo cuya expresión se debe entender todo lo que la Iglesia cumple o debe cumplir para realizar su misión y mantener su identidad institucional, bien porque ello pertenece al mandato de su Fundador, bien a la determinación histórico-eclesial [3].

3. La clasificación y régimen de los bienes temporales

Los bienes temporales de la Iglesia, como los restantes, admiten diferentes clasificaciones. Nosotros vamos a fijarnos en tres que tienen una especial importancia y significación en el ordenamiento canónico. La primera es la de las cosas y lugares sagrados, esto es, aquellas cosas «que por dedicación o bendición son destinadas al culto divino» (c.1171), requiriéndose dos exigencias para que una cosa o lugar sea calificado como de sagrado: *a)* que se destine al culto divino; y *b)* que ello se haga mediante dedicación o bendición. Pierden su condición de tal bien por decreto de la autoridad competente o bien en virtud del mismo derecho (c.1212; 1222) [4]. Las cosas o bienes sagrados, en virtud de este carácter, están sujetos a un régimen particular, debiendo ser tratados con reverencia y no debiendo emplearse para un uso profano o impropio (c.1171; 1269). Ahora bien: hay que tener en cuenta que el carácter de sagrado es indepen-

[3] V. FAGIOLO, «Beni temporali e missione della Chiesa»: *Apollinaris* 68 (1995) 799-814.

[4] Véase un ejemplo de reducción de una iglesia a un uso profano, «Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae (4-5-1996)», en *Il Diritto Ecclesiastico* 108 (1997/II) 3-7 y 11-15.

diente de su titular jurídico, por lo que se da el supuesto de bienes sagrados que pertenecen a personas físicas o a personas jurídicas no canónicas y que, estrictamente, no caen bajo el régimen jurisdiccional de la Iglesia, salvo que la propia legislación estatal así lo reconozca [5].

Otra categoría especial de bienes temporales son los pertenecientes al patrimonio cultural de la Iglesia, en toda su amplitud, y que en el CIC aparecen con la denominación de «bienes preciosos» (c.638 § 3; 1189; 1220 § 2; 1283 2.º; 1292 § 2). Estos bienes, dada su peculiar condición, significado e importancia, están sujetos a una normativa canónica específica tendente a garantizar adecuadamente su protección y tutela, y a que no se enajene sin las debidas garantías [6].

Finalmente, otra distinción que tiene mayor repercusión en la regulación de los bienes temporales de la Iglesia radica en su pertenencia jurídica a una persona jurídica pública o privada (c.116). Ya hemos indicado anteriormente que el derecho de la Iglesia a poseer bienes temporales se desglosa en su interior en numerosos entes, teniendo su propia individualidad derivada de su diferente constitución, de su finalidad específica, de su ámbito de actuación, etc., que son capaces de ser titulares de los bienes que legítimamente han adquirido (c.1256; 1259). La eclesialidad, común a todos estos bienes temporales, deriva de su destino a los fines propios de la Iglesia para cuyo cumplimiento se erigen en la Iglesia las personas jurídicas (c.114 §§ 1-2). Esta eclesialidad, común a todos los bienes temporales de las personas jurídicas, no impide que la propiedad de los mismos, como decimos, pertenezca exclusivamente a cada uno de los entes canónicos singularmente considerados.

Ahora bien: la propia especificidad de las personas jurídicas públicas, que son constituidas por la autoridad eclesiástica competente para que cumplan en nombre de la Iglesia la misión que se les confía con vistas al bien público (c.116 § 1), repercute en su régimen general y también, lógicamente, en el de sus bienes temporales: el c.1257 § 1 establece que los bienes temporales de las personas jurídicas públicas se califican técnicamente de bienes eclesiásticos, lo que implica que: *a)* se reconoce el carácter eclesial de tales bienes; y *b)* se rigen por los cánones del CIC y por sus propios estatutos. La propiedad, por tanto, de estos bienes temporales pertenece a la persona jurídica pública que los haya adquirido, respondiendo de ello. Ahora bien: tal posesión está condicionada y justificada por su destino para

[5] Cf., por ejemplo, Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Asuntos Jurídicos (3-1-1979), art.I.5.

[6] PONTIFICIA COMMISSIONE PER I BENI CULTURALI DELLA CHIESA (a cura di), *Enchiridion dei beni culturali della Chiesa. Documenti ufficiali della Pontificia Comissione per i Beni Culturali della Chiesa* (Bolonia 2002).

el cumplimiento de la misión de la Iglesia y, en este sentido, su gestión está sometida a los controles administrativos de la legislación canónica.

Los bienes temporales pertenecientes a una persona jurídica privada, gozando del carácter de la eclesialidad, por la misma especificidad de esta personalidad, no son calificados técnicamente como de bienes eclesiásticos, gozan de una mayor autonomía en su gestión y se rigen «por sus propios estatutos, y no por estos cánones, si no se indica expresamente otra cosa» (c.1257 § 2).

Hay que recordar, por otra parte, que los bienes temporales de la Iglesia, sometidos a su potestad, están distribuidos entre las personas jurídicas legítimamente propietarias de los mismos, que, en principio, son distintas y autónomas, no pudiendo atribuir o imputar una responsabilidad civil subsidiaria a la autoridad de la que dependen [7].

II. LA ADQUISICIÓN DE LOS BIENES

Los c.1259-1272 regulan la adquisición de los bienes temporales necesarios por parte de la Iglesia: establecido el principio de que «la Iglesia puede adquirir bienes temporales por todos los modos justos, de derecho natural o positivo, que están permitidos a otros» (c.1259), las normas canónicas regulan las principales formas que tiene la Iglesia para adquirir los bienes temporales, o al menos las más usuales y tradicionales. Conviene volver a recordar lo que ya dijimos al inicio de nuestra exposición: la legislación particular puede establecer otras formas, teniendo en cuenta las peculiaridades de la comunidad eclesial, siempre que, lógicamente, no estén en contradicción o vulneren las normas generales de la Iglesia.

1. La obligación y libertad de los fieles [8]

El c.1260 recuerda que la Iglesia «tiene el derecho nativo de exigir de los fieles los bienes que necesita para sus propios fines». Se trata de una afirmación tradicional en la doctrina eclesial recogida, por ejemplo, en el c.222 § 1. Derecho derivado de la propia naturaleza de la Iglesia y que conlleva la obligación que tienen los fieles de procurar que la Iglesia tenga los bienes necesarios para el culto divino, las obras apostólicas y caritativas, y para la honesta sustentación

[7] *Communicationes* 36 (2004) 25.

[8] J. P. SCHOUPPE, «Le droit-devoir des fidèles de subvenir aux besoins de l'Église»: *Fidelium Iura* 9 (1999) 203-253.

de sus ministros. Obligación grave de los fieles, basada en la comunión eclesial, y que su incumplimiento supone, como dicen los obispos alemanes, la ruptura de la solidaridad eclesial, la imposibilidad de que la Iglesia pueda seguir cumpliendo su misión, la desobediencia a la autoridad eclesiástica, etc. El derecho de la Iglesia a pedir a sus fieles los medios necesarios para conseguir sus fines propios se fundamenta, en suma, en que los fieles son miembros de la Iglesia y, en cuanto tales, deben contribuir en la medida de sus posibilidades a su funcionamiento y mantenimiento. Por su parte, el c.1261 § 1 recuerda que «los fieles tienen libertad para aportar bienes temporales en favor de la Iglesia».

Se trata, en suma, de afirmaciones básicas y genéricas que, una vez establecidas, necesitan concretarse en los cauces adecuados. Por ello, el c.1261 § 2 establece que «el obispo diocesano debe advertir a los fieles y urgirles de manera oportuna sobre la obligación de que trata el c.222 § 1». Las diócesis, teniendo en cuenta las características de su población y territorio así como su tradición, van concretando las formas según las cuales los fieles pueden ejercer este derecho y cumplir con esta obligación.

2. Normas de la Conferencia Episcopal Española

El c.1262 establece que los fieles deben prestar ayuda a la Iglesia «mediante las subvenciones que se les pidan y según las normas establecidas por la Conferencia Episcopal». Disposición que pretende establecer unas formas unificadas para que los fieles cumplan con su obligación de colaborar económicamente al mantenimiento de la Iglesia, fijando una cierta uniformidad en esta materia entre las diócesis pertenecientes a un mismo territorio, sin perjuicio de la autoridad del obispo diocesano en su diócesis (c.1261 § 2).

Las normas dadas por las conferencias episcopales, desarrollando este canon, son lógicamente muy diversas dependiendo de las circunstancias concretas de cada territorio. La Conferencia Episcopal Española, además de recordar los principios generales sobre esta materia tales como la necesidad que tiene la Iglesia de disponer de los recursos económicos necesarios para atender debidamente los diferentes aspectos que conlleva la evangelización y el deber que tiene todo fiel de ayudar a la Iglesia en sus necesidades, ha recalcado la necesidad de contar con una colaboración económica de los fieles más consciente, responsable y permanente, indicando que «esta contribución podría fijarse en una aportación regular en proporción de los ingresos totales de cada familia o de cada individuo autónomo. A modo de sugerencia, mientras no dispongamos de datos más preci-

sos, nos parece razonable el 1 por 100 de los ingresos natos», a través, principalmente, de la denominada «asignación tributaria», o bien por las vías establecidas en cada diócesis o parroquia [9].

3. Las formas de adquisición

Los c.1263-1267 regulan algunas formas canónicas que tiene establecidas la Iglesia para adquirir los bienes temporales que necesita para el cumplimiento de su misión.

a) *Las donaciones de los fieles*

El modo normal y ordinario por el que la Iglesia adquiere los bienes temporales que necesita es a través de las donaciones de sus propios fieles, entendiendo por tales la entrega de bienes que se ofrecen libremente a la Iglesia, bien sea por propia iniciativa del fiel o bien sea motivada a petición de la autoridad competente, sin pretensión de establecerse en una entidad permanente como una fundación y sin que la relación jurídica establecida por la entrega entre oferente y aceptante conlleve determinados efectos jurídicos sucesivos. Éste es el sistema ordinario que tiene la Iglesia para adquirir sus bienes como claramente se puso de relieve durante el proceso de redacción del actual CIC [10].

La actual legislación canónica distingue entre las oblaciones o donaciones espontáneas de los fieles (c.1261; 1267) y las rogadas o colectas (c.1265-1266). Dada la especial configuración de las colectas, nos fijamos ahora solamente en las primeras. Estas oblaciones y donaciones espontáneas son las que los fieles ofrecen libremente a la Iglesia por su propia iniciativa y se realizan de múltiples formas. El c.1261 consagra el derecho de los fieles, como hemos visto, a realizar esta serie de actuaciones en favor de la Iglesia.

El c.1267 da unas normas sobre estas oblaciones o donaciones espontáneas, fijando su destino, para garantizar su adecuado uso y evitar posibles abusos. El c.1267 § 1 establece la presunción de que

[9] BOCEE 19 (1988) 96-99. La «asignación tributaria» consiste en la asignación a la Iglesia católica de un porcentaje del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas, manifestado expresamente por cada contribuyente (Acuerdo sobre Asuntos Económicos, 2-1-1979, art. III; y BOE del 23-12-1987). Sobre el régimen tributario de las distintas personas jurídicas canónicas, véase: Acuerdo sobre Asuntos Económicos, 3-1-1979, arts. III-V; y Real Decreto 1270/2003, de 10 de octubre, Disposición Adicional única.

[10] *Communicationes* 12 (1980) 403; y 16 (1984) 29-30.

las donaciones entregadas a los superiores o administradores de cualquier persona jurídica son hechas a la misma persona jurídica, salvo que el donante haya manifestado expresamente otra finalidad, en cuyo caso prevalece la voluntad del donante (c.1267 § 3). El c.1267 § 2, por su parte, establece una serie de cauciones o garantías que se deben observar en la aceptación o rechazo de las mismas, ya que de dichas actuaciones puede resultar perjudicada la persona jurídica: para la aceptación de donaciones gravadas por un modo o condición se requiere la licencia del ordinario correspondiente, igual que para su rechazo, lógicamente en aquellas cosas de mayor importancia. La realización de estos donativos o donaciones puede hacerse de forma manual, que es lo más usual, o bien utilizando alguna de las fórmulas jurídicas cuando se trata de donativos de importancia.

b) *Las colectas*

Los cc.1265 y 1266 regulan las colectas o cuestaciones, es decir, los donativos u oblaciones entregadas libremente por los fieles a petición de la autoridad competente, y destinadas a un fin determinado. Se trata, también, de otra tradicional forma de colaboración económica de los fieles al mantenimiento de la Iglesia: son, como hemos dicho, donativos hechos libremente por los fieles pero a petición de la autoridad eclesiástica y con un fin determinado.

El c.1265 § 1 indica que está prohibido a toda persona privada, física o jurídica, hacer cuestaciones para cualquier institución o finalidad piadosa o eclesiástica, sin licencia escrita tanto de su propio Ordinario como del Ordinario del lugar donde se van a realizar la colecta o cuestación. El canon recoge también el tradicional derecho de los religiosos mendicantes. Y el c.1265 § 2 establece una indicación obvia: la Conferencia Episcopal puede dictar normas sobre las colectas o la cuestación de limosnas, que han de ser observadas por todos. Normas que pretenderán una adecuada regulación y coordinación de las mismas para evitar su excesiva proliferación, abusos, etc. [11].

El c.1266, por su parte, concede al Ordinario del lugar la posibilidad de que establezca unas colectas especiales para determinadas necesidades: se trata de colectas especiales, extraordinarias, «en favor de determinadas obras parroquiales, diocesanas, nacionales o universales». Colectas que se deben realizar en todas las iglesias y oratorios que estén habitualmente abiertos a los fieles dentro de la jurisdicción del Ordinario del lugar, aunque pertenezcan a cualquier tipo de institutos de vida consagrada.

[11] Véase, por ejemplo, la revisión del calendario de las jornadas eclesiales y colectas en España, en *Ecclesia* (13-10-2001) 1521-1523.

c) *Los tributos*

El c.1263 regula la adquisición de bienes temporales por la Iglesia mediante el establecimiento de tributos, esto es, las diversas prestaciones de bienes que la legítima autoridad reclama a las personas jurídicas o físicas de forma obligatoria, pudiendo o no llevar aneja la contraprestación de un servicio público. Se trata de una forma de recaudar los bienes que la Iglesia necesita. Formas históricas de los tributos o impuestos eclesiales han sido los diezmos y primicias, el catedrático, la pensión beneficial, el subsidio caritativo, el tributo en bien de la diócesis o del patrono, las medias annatas, etc.

El c.1263 regula la potestad que tienen los obispos diocesanos para establecer tributos o impuestos, si bien se reconoce que esta forma de recaudar bienes temporales es un método extraordinario en la Iglesia, ya que la forma ordinaria, normal, es la aportación voluntaria de los fieles a través de sus donativos. Sin embargo, se tuvo que reconocer que el sistema impositivo puede ser adecuado para subvenir correctamente a las necesidades económicas de la Iglesia [12]. Cabe distinguir un doble tributo: ordinario y extraordinario.

El *tributo ordinario* es el que se impone de forma periódica o permanente, y para su imposición tiene que reunir las siguientes características: la autoridad competente para imponerlo es el obispo diocesano; en el decreto por el que se establece el tributo deben precisarse las personas gravadas y el importe del tributo; para la validez del decreto, se debe recabar la opinión del Consejo Presbiteral y del Consejo Diocesano de Asuntos Económicos; la finalidad de este tributo es la de subvenir a las necesidades de la diócesis; los sujetos pasivos o contribuyentes son únicamente las personas jurídicas públicas sujetas a la jurisdicción del obispo diocesano; y la cuantía de dicho tributo debe ser moderada objetiva y subjetivamente, esto es, proporcionada con los ingresos y capacidad patrimonial de cada persona jurídica pública afectada, así como teniendo en cuenta la actividad que ésta desarrolla.

El CIC, además, contempla la posibilidad de establecer algunos *tributos o impuestos específicos,* esto es, dirigidos a un fin determinado: el tributo seminarístico, ya que el c.234 establece que el obispo diocesano, además de una colecta especial, puede imponer un tributo para proveer a las necesidades del seminario; el c.791 4.º determina que, para la promoción de la cooperación misional, se debe pagar una cuota proporcionada en cada diócesis, remitiéndose la cantidad recaudada a la Sede Apostólica; etc.

[12] *Communicationes* 12 (1980) 401-403; y 16 (1984) 28-30.

Finalmente, el c.1263 faculta que el obispo diocesano pueda imponer un *tributo extraordinario* en caso de grave necesidad y cuando no es posible atenderla con las fuentes ordinarias de ingresos. Las diócesis españolas suelen aplicar este canon en un doble sentido: establecimiento de un impuesto o tributo a las personas jurídicas públicas, sujetas a la jurisdicción del obispo diocesano, y destinado generalmente al Fondo Común Diocesano (c.1274); y recomendación de que los sacerdotes aporten voluntariamente una cantidad según sus ingresos y destinada al Instituto para la Sustentación del Clero (c.1274 § 1).

d) *Las tasas*

Las tasas son las cantidades, el precio, pedidas por la autoridad eclesiástica a los fieles por la prestación de una actividad administrativa, actos de potestad ejecutiva graciosa o ejecución de los rescriptos de la Sede Apostólica, o por una actividad judicial, etc. La regulación de las tasas es muy conveniente tanto para conseguir que haya una uniformidad de las mismas en la misma región, desapareciendo así toda disposición arbitraria, como para evitar que sean ocasión de escándalo en la comunidad eclesial. La norma establecida en el c.1264 1.º es muy clara: la materia que puede ser objeto de imposición de tasas abarca todos los actos que se comprenden bajo la actividad administrativa; la autoridad competente para su establecimiento son los obispos de la provincia eclesiástica, debiendo ser aprobadas por la Sede Apostólica.

Las tasas judiciales, esto es, las cantidades exigidas por la prestación de un acto o actividad judicial, deben ser establecidas por el obispo u obispos a quienes compete moderar el tribunal (c.1649).

e) *La celebración de sacramentos y sacramentales*

El c.1264 2.º trata sobre las oblaciones que deben o pueden entregarse con ocasión de la administración de los sacramentos y sacramentales. La legislación canónica, para preservar el sentido religioso de estas aportaciones y evitar abusos, regula cuidadosamente esta materia: de forma general en el c.848, y los estipendios de las misas en los c.945-958, que son objeto de una cuidadosa atención [13]. El c.1264 2.º se limita a indicar que la autoridad competente para determinar las ofrendas que han de hacerse con ocasión de la administración de los sacramentos y sacramentales son los obispos de cada

[13] CONGREGATIO PRO CLERICIS, «Decretum *Mos ingitur* (22-2-1991)»: AAS 83 (1991) 443-446.

provincia eclesiástica. Hay que recordar, por otra parte, que esta norma está tutelada con sanciones penales para los que la infrijan (c.1380; 1385).

4. Los contratos

El c.1259 establece que la Iglesia puede adquirir bienes temporales por todos los modos justos, de derecho natural o positivo, que estén permitidos a otros. Y el c.1290, concretando este principio, determina que «lo que en cada territorio establece el derecho civil sobre los contratos, tanto en general como en particular, y sobre los pagos, debe observarse con los mismos efectos en virtud del derecho canónico en materias sometidas a la potestad de régimen de la Iglesia, salvo que sea contrario al derecho divino o que el derecho canónico prescriba otra cosa». Es decir: se produce una canonización total o parcial de la legislación civil sobre los contratos, lo que quiere decir, en suma, que la Iglesia acepta las formas o modos de adquirir bienes temporales tal como están regulados por la legislación civil pertinente salvo que expresamente la legislación canónica diga otra cosa.

Nos fijamos en dos formas o modos de adquirir bienes temporales, en los que se produce una canonización parcial de la legislación civil y que son importantes. El primero de ellos es la *prescripción,* adquisitiva o liberativa, que es aceptada por la Iglesia como una forma de adquirir bienes (c.1268-1270). Es un instituto jurídico por el que una persona física o jurídica puede adquirir un determinado derecho o bien puede liberarse de una determinada obligación cuando se verifican las condiciones previstas por la ley. La legislación canónica canoniza la legislación civil establecida en cada país sobre la prescripción en general (c.197) o bien en materia patrimonial (c.1268), con las salvedades expresamente establecidas en la legislación canónica, que son las siguientes:

1. En cuanto a la materia apta para la prescripción, el c.199 establece que hay una serie de cosas que no están sujetas a la prescripción.

2. En relación con las cosas o bienes sagrados pueden ser materia de prescripción, pero, al estar destinadas al culto, son objeto de una regulación especial. El c.1269 establece las siguientes normas: *a)* cosas sagradas pertenecientes a personas privadas: pueden adquirirse por prescripción por personas privadas con la obligación de no dedicarlas a usos profanos, a no ser que hubiesen perdido su dedicación o bendición, es decir, que hubieran sido desacralizadas; *b)* cosas sagradas pertenecientes a una persona jurídica pública canónica:

sólo pueden ser adquiridas por prescripción por otra persona jurídica pública canónica.

3. En cuanto al tiempo requerido para la prescripción, el c.1270 determina que en relación con «los bienes inmuebles, los bienes muebles preciosos y los derechos y acciones, tanto personales como reales», de las personas jurídicas públicas canónicas se establece un doble plazo de tiempo: *a)* si el propietario es la Sede Apostólica, el tiempo requerido son cien años; *b)* si el propietario es otra persona jurídica pública canónica, treinta años.

4. Y, finalmente, en relación con la buena fe o título exigido, la legislación de la Iglesia varía en relación con lo que suele ser habitual en las legislaciones civiles. La buena fe es el juicio por el que alguien, prudentemente, juzga que él posee el bien como suyo sin lesión de un derecho ajeno. Juicio que está legítimamente fundado en el título actual por el que se posee el bien de manera que no aparezca manifiestamente ningún defecto formal esencial ni, lógicamente, vaya contra lo establecido en la legislación canónica. Las legislaciones civiles suelen reconocer la prescripción aun sin la buena fe, exigiendo para ello un plazo de tiempo superior que cuando existe la buena fe: la legislación canónica, por contra, exige que exista siempre la buena fe, esto es, al inicio y durante todo el tiempo requerido para la prescripción, para la validez de cualquier tiempo de prescripción (c.198), salvo, lógicamente, en el caso de los delitos (c.1362).

Y en relación con el *testamento,* es decir, el acto por el que alguien establece qué debe hacerse con sus bienes después de su muerte, la legislación canónica únicamente indica algunas cuestiones:

a) en primer lugar, el c.1299 § 1 determina que todas las personas que no estén impedidas por el derecho natural o canónico pueden disponer de sus bienes en favor de la Iglesia por un acto *mortis causa,* lo cual a veces no suele coincidir con lo establecido en las legislaciones civiles [14], debiendo tener en cuenta las limitaciones que pueden tener los miembros de los institutos religiosos (c.668);

b) en segundo lugar, el c.1299 § 2 establece que se deben observar, si es posible, las formalidades determinadas por la legislación civil en las disposiciones *mortis causa* en favor de la Iglesia, debiendo amonestar a los herederos sobre la obligación que tienen de cumplir la voluntad del testador aunque se hubieran omitido las citadas formalidades; hay que tener en cuenta, sin embargo, que las legislaciones civiles suelen exigir para la validez del testamento no sólo la mera intención o voluntad, sino que ésta se realice a través de las solemnidades o formalidades legales.

[14] Cf. D. TIRAPU MARTÍNEZ - J. M.ª VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, *La incapacidad sucesoria del confesor en el artículo 752 del Código Civil* (Granada 1996).

III. LAS FUNDACIONES PÍAS

Las fundaciones pías son una forma típica, especial, de las causas pías o voluntades piadosas: es decir, actos de disposición de bienes temporales para fines piadosos realizados por un acto *inter vivos* o por un acto *mortis causa*. Tienen una antigua tradición en la Iglesia y poseen siempre una cuidadosa regulación canónica para garantizar que se cumplan con suma diligencia las voluntades de los fieles que instituyen la fundación (c.1300). El Ordinario, por otra parte, tiene especiales facultades para vigilar y cuidar que se ejecuta adecuadamente la voluntad del fiel (c.1301).

Las fundaciones pías son vinculaciones hechas establemente de bienes temporales, destinados al cumplimiento de fines, permanentes o duraderos, de piedad o de caridad por voluntad particular o pública. Se trata de una clase o forma específica de causa pía que entronca con una de las finalidades tradicionales más típicas de los bienes temporales de la Iglesia (c.1254 § 2): celebrar misas u otras obras de piedad, realizar otras actividades eclesiásticas, hacer obras de apostolado o de caridad tanto espiritual como temporal, etc. (c.114 § 2). Admiten varias divisiones, siendo la más importante la que se fija en su personalidad jurídica: pueden ser fundaciones pías autónomas y fundaciones pías no autónomas.

1. La fundación pía autónoma

La fundación pía autónoma (c.1303 § 1 1.º) es una masa patrimonial, que es su sustrato material, erigida como persona jurídica por la autoridad eclesiástica competente a tenor de los c.114-123. Debe constar, como decimos, de bienes o cosas, y se rige por sus propios estatutos aprobados legítimamente. Tiene su origen, como las restantes fundaciones, en la libre disposición de bienes de su fundador que los destina al cumplimiento de los fines ya indicados, debe tener la dotación necesaria para el cumplimiento de los fines que pretende así como los pertinentes estatutos (c.117) donde se regulen los diferentes aspectos de la misma: fines, órganos de gobierno, administración de sus bienes, destino de sus bienes en caso de supresión o desaparición, etc. Es decir: se le aplican las normas de las personas jurídicas (c.114-123), sean públicas o privadas.

La fundación pía autónoma, además, está sujeta a la legislación civil del lugar donde se encuentra si, como es lógico, pretende desarrollar sus fines fundacionales en la sociedad. La ley española sobre las fundaciones expresamente determina que «lo dispuesto en esta ley se entiende sin perjuicio de lo establecido en los acuerdos con la

Iglesia católica y en los acuerdos y convenios de cooperación suscritos por el Estado con otras iglesias, confesiones y comunidades religiosas, así como en las normas dictadas para su aplicación, para las fundaciones creadas o fomentadas por las mismas» [15]. El Estado español reconoce que la Iglesia puede llevar a cabo por sí misma actividades de carácter benéfico o asistencial, aceptándose el ordenamiento canónico como norma estatutaria de las fundaciones pías y gozando de los mismos derechos y beneficios que los entes clasificados como de beneficencia privada. La adquisición de la personalidad jurídica civil tiene lugar mediante su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas existente en la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, exigiéndose, principalmente, que las fundaciones persigan fines religiosos tal como especificó la Conferencia Episcopal Española el 5 de febrero de 1999. El régimen fiscal y tributario acordado para las fundaciones pías reconocidas civilmente es el común al de las restantes entidades clasificadas como de beneficencia privada o como entidades sin fin de lucro, tal como se reconoce en el art.5 del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Asuntos Económicos de 3 de enero de 1979.

2. La fundación pía no autónoma [16]

La fundación pía no autónoma (c.1303 § 1 2.º) consiste en que la masa de bienes o dote fundacional se entrega jurídicamente a una persona jurídica canónica pública ya existente con el encargo de cumplir alguno o algunos de los fines propios de toda fundación pía. Su origen, como en el caso anterior, radica en la libre disposición de sus bienes temporales por el fundador, que los destina al cumplimiento de unas finalidades piadosas y quedan constituidas como tales fundaciones pías no autónomas cuando son aceptadas por una persona jurídica canónica pública, responsabilizándose del adecuado cumplimiento de los fines pretendidos por el fundador, esto es, «celebrar misas y cumplir otras funciones eclesiásticas determinadas o perseguir de otra manera los fines indicados en el c.114 § 2». La persona jurídica pública debe obtener la licencia escrita de su Ordinario para poder aceptar una fundación (c.1304 § 1). Y en cuanto a la duración o tiempo para el que se debe constituir la fundación pía no au-

[15] Ley 50/2002, de 26 de diciembre, de Fundaciones, Disposición Adicional Segunda (BOE [27-12-2002]). Cf. F. R. Aznar Gil, «Las fundaciones canónicas en el ordenamiento jurídico español: algunas consideraciones»: REDC 56 (1999) 601-629.

[16] A. Sols Lúcia, «La fundación pía no autónoma en el actual CIC»: REDC 50 (1993) 519-552.

tónoma, el c.1303 § 1 2.º se limita a señalar que se debe constituir «para un tiempo duradero», remitiéndose a la legislación particular para una mayor determinación.

El Ordinario tiene que velar por la correcta administración de la dote fundacional y por el cumplimiento de los fines de la fundación pía no autónoma (c.1301), especialmente cuando se trata de cargas de misas (c.956-958), debiendo ser registrada en los libros correspondientes (c.1307). El c.1303 § 2, finalmente, regula el destino de las rentas sobrantes de la fundación pía no autónoma una vez vencido el plazo del tiempo para el que fue fundada:

a) si el fundador hubiera manifestado expresamente su voluntad sobre el destino de estos bienes, debe respetarse dicha voluntad y deben destinarse a esa finalidad;

b) si la fundación pía no autónoma se hubiera confiado a una persona jurídica pública no sujeta al obispo diocesano, los bienes revierten a la misma persona jurídica que la ha acogido;

c) si la fundación pía no autónoma se ha confiado a una persona jurídica pública sujeta al obispo diocesano, los bienes restantes deben destinarse al instituto diocesano previsto para la sustentación de los clérigos (c.1274 § 1).

La Conferencia Episcopal Española ha dado normas sobre esta materia [17].

3. **La modificación de las voluntades pías**

Los c.1308-1310 establecen las normas que regulan cualquier modificación de las causas pías y que, en definitiva, tienden a asegurar el cumplimiento de los fines para los que se estableció la causa pía (c.1300).

a) *Causas pías en general*

Las normas contenidas en el c.1310 se refieren a todas las causas pías, exceptuadas las cargas de misas para las que se establecen normas especiales como veremos a continuación, y contemplan todos los actos concernientes a cualquier innovación de las mismas: es decir, su reducción o disminución, su moderación y su conmutación. Las condiciones establecidas para que se puedan realizar modificaciones en las causas pías son:

[17] BOCEE 6 (1985) 66.

a) la existencia de una causa justa, proporcionalmente grave, y necesaria, es decir, no hay otra vía para estas modificaciones;

b) la ejecución de las cargas anejas a la causa pía se ha vuelto imposible sin culpa de los administradores de la misma;

c) se debe oír a todos aquellos a quienes interesa la modificación propuesta, así como al Consejo Diocesano de Asuntos Económicos;

d) y, finalmente, la voluntad del fundador se debe respetar de la mejor manera posible, teniendo en cuenta las disposiciones que el propio fundador haya establecido sobre esta cuestión (c.1310 § 1).

Las personas competentes para poder realizar las modificaciones son las siguientes:

a) por concesión del propio fundador (c.1310 § 1), esto es, cuando el mismo fundador le hubiera concedido expresamente esta facultad, el ordinario del que depende la causa pía;

b) por concesión del mismo derecho (c.1310 § 2), es competente el ordinario de quien depende la causa pía cuando, inculpablemente, se hiciera imposible el cumplimiento de las cargas por disminución de las rentas o por otras causas;

c) la Sede Apostólica (c.1310 § 3), a través generalmente de la Congregación para el Clero, entre cuyas competencias se enumera todo lo referente a las voluntades pías en general y a las fundaciones pías.

b) *Cargas de misas*

Los c.1308-1309 establecen normas especiales, más restrictivas, para las modificaciones de las cargas de misas, dado que están tuteladas de una forma específica por su importancia. El CIC concede facultades al Ordinario para su reducción y para su traslación: no para su condonación ni para su supresión, que están reservadas a la Sede Apostólica.

El c.1308 contempla el supuesto de la reducción de las cargas de misas, estableciendo las siguientes normas:

1. La Sede Apostólica (c.1308 § 1): se determina que la reducción de las cargas de misas está reservada a la Sede Apostólica, con las excepciones enumeradas en el mismo canon. La Congregación para el Clero es el órgano competente, en el fuero externo, para estas materias.

2. El obispo diocesano, así como los a él equiparados en derecho (c.368), puede tener la facultad de reducir las cargas de misas de dos formas: 1.ª, por voluntad del fundador (c.1308 § 2), si así se indica expresamente en la escritura de la fundación; 2.ª, por concesión del derecho universal se contemplan dos situaciones en las que el

obispo diocesano puede proceder a efectuar la reducción de las cargas de misas: los legados autónomos de misas (c.1308 § 3) y las cargas o legados de misas que gravan instituciones eclesiásticas (c.1308 § 4) que se reducen según el estipendio legítimamente establecido en la diócesis, siempre que no hubiera nadie que estuviera obligado a redotar la fundación.

3. Los superiores generales de un instituto religioso clerical de derecho pontificio (c.1308 § 5) también gozan de las mismas facultades que el obispo diocesano, en las mismas condiciones, mientras que los superiores mayores de sociedades clericales de vida apostólica de derecho pontificio (c.1308 § 2) solamente pueden gozar de facultades en esta materia si el fundador así lo ha establecido en la fundación.

El c.1309, finalmente, recoge la facultad de la traslación del cumplimiento de las cargas de misas, esto es, la posibilidad de trasladar su cumplimiento a iglesias, días o altares distintos de los determinados en la fundación cuando exista una causa o motivo razonable para ello. Las personas que gozan de esta facultad son las mismas que las enumeradas en el caso anterior.

IV. LA ADMINISTRACIÓN Y ENAJENACIÓN DE LOS BIENES

Los c.1273-1289 tratan sobre la administración de los bienes temporales y los c.1290-1298 sobre la enajenación y arrendamiento de los bienes eclesiásticos. Son normas importantes, puesto que tratan de que los bienes temporales de la Iglesia se administren adecuadamente, es decir, para alcanzar los fines a los que están destinados.

1. Los fondos comunes de bienes

Los c.1272 y 1274 han sido una de las mayores innovaciones en la legislación de la Iglesia sobre los bienes temporales, ya que por el primero se establece que el denominado sistema beneficial, en la medida de lo posible, debe ser reformado con vistas a su supresión, mientras que por el segundo se determina la constitución de unas masas comunes de bienes diocesanos para subvenir a las distintas necesidades de las diócesis.

El sistema beneficial constaba básicamente de dos elementos: el oficio sagrado o función establemente constituida por la autoridad eclesiástica, y el derecho a percibir las rentas temporales que constituían la dote aneja al mismo oficio, regulado muy prolijamente en la legislación canónica anterior. El Concilio Vaticano II fue muy críti-

co, por diversos motivos, con esta institución, estableciendo que «ha de abandonarse el sistema llamado beneficial o, por lo menos, reformarse de manera que la parte beneficial o el derecho a las rentas anejas por dote al oficio sea tenido como secundario, y se atribuya en derecho el lugar principal al oficio eclesiástico mismo» (PO 20).

El c.1272 se sitúa en esta misma dirección: dada la diversidad de situaciones que subyacen tras el sistema beneficial, y también para que se salvaguarden los derechos de las personas y de las instituciones implicadas, se ha optado para que cada Conferencia Episcopal regule de la forma más adecuada esta cuestión, destinando gradualmente, y si ello es posible, las rentas y la misma dote beneficial al instituto previsto en el c.1274 § 1. Normas que deben ser establecidas por la Conferencia Episcopal de acuerdo con la Sede Apostólica y aprobadas por ésta. La Conferencia Episcopal Española, en su segundo Decreto General de 8 de junio de 1985, ha dado normas sobre el particular, decidiendo que, progresivamente, se deben ir suprimiendo los beneficios existentes, y sus rentas y dote, pasar al Instituto para la Sustentación del Clero (c.1274 § 1).

Los c.1274-1275, por su parte, suponen una de las principales novedades en la legislación canónica sobre los bienes temporales, ya que se establecen unos fondos o masas comunes de bienes mediante los cuales las diócesis puedan cumplir más adecuadamente las distintas obligaciones económicas surgidas de las propias finalidades y necesidades diocesanas [18]. El antecedente del actual c.1274 radica en el Concilio Vaticano II: allí se determinó que en las regiones donde la sustentación del clero depende completamente, o en gran parte, de las ofrendas de los fieles, se recomendaba encarecidamente que se crease una institución diocesana para recoger y administrar los bienes ofrecidos con esta finalidad, contemplándose igualmente la conveniencia de constituir una masa común de bienes para las otras necesidades diocesanas, así como la creación de instituciones diocesanas que proveyeran a la seguridad social y jubilación de los sacerdotes enfermos, impedidos o ancianos donde ello fuere necesario (PO 21).

El c.1274 asume este deseo conciliar y mediante el mismo se pretende cumplir con lo establecido en el c.281 § 1, así como las restantes necesidades diocesanas: prevé la creación diocesana, donde sea necesario, de tres institutos para resolver distintas finalidades o necesidades. El primero es el Instituto o Fondo para la Sustentación de los clérigos (c.1274 § 1), tiene como finalidad proveer a la sustentación de los clérigos que prestan un servicio en la diócesis y su regu-

[18] F. R. AZNAR GIL, «El Fondo Diocesano para la Sustentación del Clero (c.1274 § 1): REDC 48 (1991) 617-645.

lación debe ser hecha por el obispo diocesano. El CIC indica algunas fuentes de su financiación (c.1272; 1303 § 2; etc.), remitiéndose a la legislación particular. El segundo es el Instituto para la previsión social de los clérigos (c.1274 § 2), tanto en caso de enfermedad como de ancianidad o jubilación, recomendándose su instauración a la Conferencia Episcopal donde no esté adecuadamente prevista esta materia. Finalmente, el c.1274 § 3 prevé la constitución de una tercera masa o fondo común de bienes diocesanos para subvenir a las restantes obligaciones y necesidades diocesanas, remitiéndose a la legislación particular para su aplicación y desarrollo.

Las diócesis españolas, resuelta la Seguridad Social de los clérigos y religiosos al estar incluidos en el Régimen General de la Seguridad Social de nuestro país desde los años 1977 y 1981, han desarrollado ampliamente tanto el Fondo o Institución para la Sustentación del Clero como el Fondo Común Diocesano determinando sus fines, sus fuentes de financiación —impuestos o tributos, colectas, donativos, aportaciones voluntarias, etc.—, su administración y control, etc.

2. **Concepto y clases de la administración**

Ya hemos indicado anteriormente que el derecho a poseer bienes temporales conlleva, entre otras cosas, que el legítimo propietario de los bienes tenga igualmente el derecho a su adecuada administración. Hay que aclarar que el término «administración» tiene en la legislación canónica un doble significado que conviene clarificar: administrar puede significar la función propia de la autoridad eclesiástica, diversa de la de legislar y de juzgar, consistente en realizar actos de gobierno, respetando la ley. Significado que pertenece al ámbito del poder de jurisdicción. Pero administrar también tiene un significado de tipo económico: es la actividad que tiende a conservar, a hacer fructificar y mejorar un patrimonio. Hay que tener presente que el legislador eclesiástico usa los dos significados, incluso en materia de bienes temporales. Nosotros, sin embargo, empleamos aquí el término de administración en el segundo significado, salvo que digamos lo contrario: es decir, que la administración son los actos u operaciones realizados para la conservación, aumento y producción de los bienes y rentas del patrimonio de una persona jurídica canónica.

La administración de los bienes forma parte del derecho a poseer bienes temporales, ya que éste quedaría vacío de contenido si el legítimo propietario de los bienes no pudiera administrarlo, y pertenece al gobierno de la persona jurídica propietaria. Por ello, el c.1279 § 1

establece que la administración de los bienes de una persona jurídica pública pertenece a quien rige inmediatamente la persona jurídica a la que los mismos bienes pertenecen, salvo que se diga expresamente otra cosa: por ejemplo, los bienes de la diócesis son administrados por el ecónomo diocesano bajo la autoridad del obispo (c.494 § 3), aunque el representante legal de la diócesis es el obispo diocesano. Dada, sin embargo, la naturaleza eclesial de estos bienes, ya que están destinados al cumplimiento de fines eclesiales, el administrador está sujeto a las autoridades eclesiásticas.

Así, por ejemplo, el c.1273 establece que «el Romano Pontífice, en fuerza de su primado de gobierno, es el supremo administrador y dispensador de todos los bienes eclesiásticos»; pero ello no quiere decir que el Romano Pontífice sea el propietario de los bienes, sino que él ejercita la potestad de jurisdicción sobre los bienes eclesiásticos que le es propia como suprema autoridad de la Iglesia. No se trata, por tanto, de una potestad dominical, sino jurisdiccional: le compete garantizar que los bienes sean correctamente ordenados a sus fines propios y, en casos límites, puede legitimar intervenciones extraordinarias que podrían llegar hasta la expropiación. El CIC prevé algunas intervenciones de control de la Sede Apostólica en esta materia: autorizar o no la reducción de las cargas de misas (c.1308-1309); la reducción o la permuta de las voluntades pías (c.1310); la licencia para la enajenación de algunos bienes eclesiásticos (c.1292 § 1); etc.

El CIC, además, establece cuáles son las facultades del Ordinario del lugar sobre los bienes temporales de las personas jurídicas públicas a él sujetas. El c.1276 concede dos grandes funciones, en este campo, al Ordinario:

1.ª la de vigilar la administración de los bienes, no administrarlos, lo cual conlleva el derecho de inspección, de exigencia de cuentas, de su rendimiento, de establecer la modalidad de una correcta y ordenada administración, de otorgar la licencia para algunos actos administrativos que tienen una cierta importancia, etc. (c.1277; 1281; 1285; 1292). La vigilancia, por tanto, no implica la administración de los citados bienes, salvo que otros títulos legítimos le reconozcan más amplios derechos, ni tampoco comprende la suplencia de la representación legal de la persona jurídica pública;

2.ª la de regular adecuadamente los bienes eclesiásticos a él sujetos o de él dependientes con instrucciones dictadas en conformidad al derecho universal y particular, y teniendo en cuenta los derechos subjetivos y las legítimas costumbres y circunstancias: el Ordinario, por tanto, puede promulgar instrucciones para clarificar y precisar los modos y los tiempos de aplicación de las leyes en estas materias.

El c.1279, por otra parte, no concede directa y explícitamente al Ordinario la facultad de suplencia en la representación legal y en la administración de los bienes de las personas jurídicas públicas a él sujetas, sino que, como hemos dicho, esto le corresponde a quienes legítimamente la rigen de manera inmediata (c.1279 § 1). El Ordinario tan sólo puede suplir esta representación y administración en caso de negligencia del legítimo representante legal o bien si esta función le es atribuida por el derecho particular o por los propios estatutos. Y en relación con los bienes temporales de las personas jurídicas privadas, a tenor del c.1257, el Ordinario únicamente puede suplir a los representantes legales de la misma si ello está contemplado explícitamente en los estatutos o en los decretos de constitución de la misma.

La legislación canónica (c.638; 1277; 1281; 1285) hace referencia a las distintas clases de actos de administración según que entren dentro de las facultades de obrar de la persona jurídica o que para su realización se necesite la licencia o autorización de la autoridad eclesiástica. Son los actos de administración *ordinaria* y *extraordinaria* [19]: los primeros pueden ser realizados libremente por la misma persona jurídica pública, a través de sus legítimos representantes, mientras que para realizar los segundos se necesita la licencia o el permiso de la autoridad competente. Conviene señalar que la licencia, exigida para realizar válidamente los actos de administración extraordinaria y la enajenación, en la legislación canónica se entiende por tal la concesión hecha por la autoridad competente a una persona para ejercitar una facultad o un derecho del cual él ya es titular pero cuyo ejercicio, por motivos de interés público, está condicionado a un control «externo» al mismo derecho: no implica, por tanto, la asunción propiamente del contenido del proyecto para el que la licencia ha sido otorgada. Y, por consiguiente, la autoridad eclesiástica, al conceder la licencia, no asume las eventuales responsabilidades económicas derivadas de estos actos, sino que sólo garantiza que son congruentes con las finalidades del patrimonio eclesiástico. Su responsabilidad se limita exclusivamente al recto ejercicio de la potestad de la Iglesia, ya que la licencia no es un acto de dominio o de administración patrimonial, sino de potestad administrativa tendente a garantizar la correcta utilización de los bienes de las personas jurídicas públicas en la Iglesia. La responsabilidad, en suma, por las consecuencias de estos actos de administración económica realizados por los administradores inmediatos de los bienes de las personas jurídicas, sigue radicando en las propias personas o en sus represen-

[19] Íd., «Actos de administración ordinaria y extraordinaria: normas canónicas»: REDC 57 (2000) 41-70.

tantes legales, no en la autoridad que ha otorgado la licencia. Y son ellos quienes deben responder de las mismas.

a) *La administración ordinaria*

La legislación canónica no da, directamente, una definición de qué se entiende por administración ordinaria: su concepto hay que deducirlo, indirectamente, de los actos que son calificados como de administración extraordinaria, según indicaremos más adelante, o bien de las tareas que ordinariamente le están encomendadas al administrador de los bienes eclesiásticos (c.1282-1289). Generalmente se sigue entendiendo por administración ordinaria la que comprende la serie de actos necesarios para conservar y mejorar el patrimonio de la persona jurídica, para gestionarlos adecuadamente y emplearlos según su naturaleza específica y la voluntad de quienes los han donado. O, más exactamente, se entiende por administración ordinaria el conjunto de actuaciones que pertenecen al administrador en cuanto tal, sin necesidad de ulteriores requisitos: es decir, la gestión y realización de los actos y operaciones idóneas para procurar no sólo la conservación, sino también el mejoramiento del patrimonio de la persona jurídica cuya gestión o administración se tiene encomendada, pudiendo ser considerados como tales los actos pertenecientes a la gestión ordinaria necesarios para la estabilidad patrimonial del ente.

El criterio o criterios establecidos para determinar cuáles son estos actos, por tanto, pueden ser varios: en primer lugar, aquellos actos necesarios para la gestión ordinaria y cotidiana de la administración de la persona jurídica, que deben ser realizados con «la diligencia del buen padre de familia» (c.1284 § 1), que entran dentro de la competencia normal del administrador, y para cuya realización no se exige la licencia o permiso del superior; en segundo lugar, algunos actos que el CIC enumera como pertenecientes al oficio del administrador (c.1284-1289), si bien su elenco ni es taxativo, ni imperativo; finalmente, las determinaciones que se establezcan en la legislación canónica, general y particular, o en los estatutos de la persona jurídica.

b) *La administración extraordinaria*

La legislación canónica, por contra, procura determinar más exactamente cuáles son los actos de administración extraordinaria, no sólo por la misma importancia que tienen tales actos en sí mismos para la conservación y gestión del patrimonio de la persona jurídica, sino también porque para su válida realización se exige la licencia de la autoridad competente (c.638 § 1; 1277; 1281 §§ 1-2). Hay que se-

ñalar, sin embargo, que, salvo algunos pocos actos que el CIC califica como de administración extraordinaria, la legislación canónica se remite a las disposiciones de las conferencias episcopales, del obispo diocesano, del Ordinario y de los estatutos de las propias personas jurídicas para que determinen cuáles son este tipo de actos de una forma concreta, ya que están en relación muy directa con la situación socioeconómica de la persona jurídica concreta.

La administración extraordinaria, en líneas generales, son aquellos actos que ponen en peligro la estabilidad del patrimonio de la persona jurídica, que innovan sustancialmente su situación patrimonial, que importan una sustancial modificación de hecho y de derecho de su patrimonio estable, y que, como tales, no están dentro de las facultades ordinarias del administrador, necesitando éste la licencia de la autoridad competente para su realización. Los criterios que hay que tener en cuenta para su individualización son varios: la cantidad, los riesgos de pérdida, la incidencia que el acto puede tener, los peligros sobre la estabilidad del mismo patrimonio, la naturaleza de la cosa, la modalidad y la complejidad del negocio, el valor de la cosa, la incerteza del resultado económico, la consistencia patrimonial, económica y financiera de la misma persona jurídica, etc. Se comprende, además, fácilmente que lo que puede ser extraordinario para una persona jurídica de modestos recursos financieros, puede ser ordinario para otra.

La legislación canónica establece una doble regulación de los actos de administración extraordinaria:

a) Bienes diocesanos (c.1277): compete a cada Conferencia Episcopal determinar qué actos han de ser considerados como de administración extraordinaria. Para su válida realización, el obispo diocesano necesita el consentimiento del Consejo Diocesano de Asuntos Económicos y del Colegio de consultores.

b) Bienes no diocesanos (c.1281 §§ 1-2): la norma establece que los estatutos de cada persona jurídica deben determinar qué actos son de administración extraordinaria, es decir, «sobrepasan el límite y el modo de la administración ordinaria»; si los estatutos nada dicen sobre esta cuestión, «compete al obispo diocesano, oído el Consejo de asuntos económicos, determinar cuáles son estos actos para las personas que le están sometidas» (c.1281 § 2). Para la validez de su realización se requiere obtener «previamente autorización escrita del Ordinario» (c.1281 § 1), y, aunque el CIC nada dice sobre ello, se deben cumplir lógicamente las formalidades establecidas en sus propios estatutos, que, como regla general, suelen exigir el consentimiento del Consejo de Administración de la propia persona jurídica.

La legislación particular ha ido determinando qué actos deben ser considerados cómo de administración extraordinaria teniendo en cuenta la suma o cantidad de dinero que supone la actuación, la naturaleza o tipo o clase del acto, etc. La Conferencia Episcopal Española, por su parte, ha determinado que deben considerarse como actos de administración extraordinaria los siguientes: *a)* cuando modifican sustancialmente o suponen un riesgo notable para la estructura del patrimonio de la entidad eclesiástica correspondiente; *b)* la inversión de dinero y los cambios de las inversiones hechas, siempre que supongan alteración notable en la naturaleza de los bienes que se invierten o riesgo grave para la inversión, cuando su valor exceda el límite mínimo fijado por la Conferencia Episcopal a efectos del canon 1292 [20]. Las diócesis españolas, por su parte, suelen añadir a ello otros actos calificados de administración extraordinaria siguiendo diferentes criterios: cualquier gusto que supere una cantidad determinada, generalmente puesto en relación con el presupuesto de ingresos ordinarios de la persona jurídica; o bien determinados actos independientemente de su cuantía económica: adquisición de bienes inmuebles, contratación estable de personal dependiente, obras, actuaciones sobre el patrimonio histórico, etc.

3. La enajenación de bienes eclesiásticos

El concepto de enajenación en la legislación canónica tiene un doble sentido: en sentido estricto se entiende por tal el acto o serie de actos por los que se transfiere el dominio directo de una cosa o bien que constituye su patrimonio estable y cuyo valor supera la cantidad establecida por el derecho (c.1291); en sentido amplio se entiende por enajenación cualquier operación de la que pueda salir perjudicada la situación patrimonial de la persona jurídica (c.1295). En ambos casos se trata de bienes eclesiásticos, es decir, de bienes temporales pertenecientes a una persona jurídica pública.

La legislación canónica, tradicionalmente, ha establecido controles muy severos para autorizar la enajenación de bienes eclesiásticos, ya que, al afectar al patrimonio estable de la persona jurídica pública, puede peligrar su estabilidad económica y su misma supervivencia. Los actuales c.1292-1294 establecen los requisitos y solemnidades que se deben observar para poder proceder, válida y lícitamente, a la enajenación de los bienes eclesiásticos:

[20] BOCEE 6 (1985) 64.

a) *Requisitos para la licitud*

Los c.1293-1294 establecen los siguientes requisitos o cautelas que se exigen para la licitud del acto enajenatorio:

- El c.1293 § 1 1.º exige que haya una causa justa para la enajenación, tal como la necesidad urgente de la persona jurídica, la utilidad manifiesta y evidente, la piedad o toda obra de verdadera religión o misericordia cristiana, la caridad u otra razón pastoral grave, etcétera.
- La pericia o tasación de la cosa objeto de la enajenación hecha, al menos, por dos peritos y por escrito (c.1293 § 1 2.º).
- La legítima autoridad puede establecer otras cautelas que crea oportunas para así evitar que la persona jurídica resulte perjudicada (c.1293 § 2).
- Finalmente, el c.1294 establece una serie de recomendaciones sobre el dinero que se debe percibir por la enajenación y el destino que se debe dar a dicha cantidad.

b) *Requisitos para la validez*

El c.1291 exige la licencia de la autoridad competente para realizar la enajenación bajo pena de invalidez del acto enajenatorio. Licencia o permiso que, como ya hemos indicado, no significa que el superior asuma la autoría o las responsabilidades derivadas del acto enajenatorio, de las que responde la misma persona jurídica o su representante legal. El c.1292 establece quién es la autoridad competente para otorgar la licencia prescrita:

1. La Sede Apostólica (c.1292 § 2) es la autoridad competente para conceder la licencia en los siguientes supuestos de enajenación: cuando se trata de bienes cuyo valor es superior a la cantidad máxima fijada por cada Conferencia Episcopal; cuando se trata de exvotos donados a la Iglesia; cuando son bienes preciosos por razones históricas o artísticas, es decir, pertenecientes al patrimonio cultural de la Iglesia; y cuando se trata de reliquias insignes o las imágenes de una iglesia, que gozan de una gran veneración por parte del pueblo (c.1190 §§ 2-3). La norma obliga a todas las personas jurídicas públicas eclesiásticas, salvo los institutos religiosos, que se rigen por el c.638 § 3; afecta a la validez de la operación enajenatoria, y, previamente a la licencia de la Sede Apostólica, se exigen los requisitos establecidos en el c.1292 § 1 y que exponemos a continuación.
2. El obispo diocesano (c.1292 § 1) es competente para otorgar la licencia para la enajenación de bienes eclesiásticos cuyo valor tasado se halla dentro de las cantidades mínima y máxima fijadas por la Conferencia Episcopal, además de los casos indicados anterior-

mente como paso previo a obtener la licencia de la Sede Apostólica. Su competencia abarca a las personas jurídicas públicas sujetas al obispo diocesano y a los bienes pertenecientes a la propia diócesis en cuanto tal persona jurídica pública (c.373). El obispo diocesano, para poder otorgar la licencia, necesita el consentimiento del Consejo Diocesano de Asuntos Económicos, del Colegio de consultores y de los interesados, es decir, de todos aquellos que tienen un título legítimo sobre dichos bienes.

3. El c.1292 § 1 determina que, cuando se trata de bienes temporales pertenecientes a personas jurídicas públicas no sujetas al obispo diocesano, la autoridad competente para otorgar la licencia, en el caso de que el valor de los bienes a enajenar no supere la cantidad máxima establecida por la Conferencia Episcopal, debe determinarse en sus propios estatutos, así como los restantes requisitos que se deben observar.

El c.1295 establece que estos mismos requisitos se deben observar en cualquier operación de la que pueda resultar perjudicada la situación patrimonial de la persona jurídica. Es decir: en todos aquellos negocios que, sin suponer directamente la pérdida de la propiedad del bien, afectan de tal manera al mismo patrimonio que la posesión o el uso de éste queda gravemente afectado. Y los c.1296 y 1377 contemplan sanciones penales contra los que realizan enajenaciones ilegítimas.

Hay que señalar, finalmente, que la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, en una carta de 8 de febrero de 2005 dirigida a los superiores y superioras generales sobre las enajenaciones de bienes eclesiásticos, recuerda que, además de los requisitos señalados en los c.638 y 1292 § 2, los institutos religiosos deben solicitar «el parecer del Ordinario del lugar, pese a que la legislación canónica no lo prescriba para los institutos de vida consagrada o las sociedades de vida apostólica de derecho pontificio» para favorecer las relaciones mutuas entre obispos e institutos, y para evitar, en cuanto sea posible, que el patrimonio eclesiástico se empobrezca, y también para permitir al Ordinario del lugar evaluar la oportunidad de adquirir el bien en igualdad de precio y condiciones.

4. El arrendamiento o alquiler

La legislación canónica, finalmente, establece normas especiales sobre el arrendamiento o alquiler de bienes pertenecientes a una persona jurídica pública dada la misma importancia que tienen estos actos para el patrimonio eclesiástico. Las normas a observar en este

caso son de dos clases: en primer lugar, la realización de los contratos de arrendamiento o alquiler de bienes deberá hacerse observando la legislación civil de cada país al respecto (c.1290); en segundo lugar, también deberá observarse lo establecido en el ordenamiento canónico al respecto.

El c.1297, con muy buen criterio, remite a cada Conferencia Episcopal el establecimiento de las normas oportunas sobre los contratos de arrendamiento de bienes eclesiásticos, teniendo en cuenta las circunstancias de los distintos lugares. La Conferencia Episcopal Española determinó en 1983 que «el arrendamiento de bienes eclesiásticos rústicos y urbanos, comprendidos en el c.1297, se equipara a la enajenación en cuanto a los requisitos necesarios para su otorgamiento». Y el c.1298 determina que no se deben vender o arrendar bienes eclesiásticos a los propios administradores o a sus parientes hasta el cuarto grado de consanguinidad o de afinidad, sin licencia escrita de la autoridad competente.

CAPÍTULO V

LAS SANCIONES EN LA IGLESIA

Por FEDERICO R. AZNAR GIL

BIBLIOGRAFÍA

BORRAS, A., *Les sanctions dans l'Église. Commentaire des canons 1311-1399* (París 1990); DE PAOLIS, V. - CITO, D., *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI* (Roma 2000); SUCHECKI, Z., *Le sanzioni penali nella Chiesa. Parte I: I delitti e le sanzioni in genere (cann. 1311-1363)* (Ciudad del Vaticano 1999); WOESTMAN, W. H., *Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process. A Commentary on the Code of Canon Law* (Ottawa 2000).

Los c.1311-1399 contienen las principales normas sobre el derecho penal de la Iglesia, es decir, el conjunto de normas mediante las cuales la Iglesia ejercita su potestad de proteger la disciplina eclesial mediante la coacción. Es fruto del ejercicio del poder que la Iglesia tiene de establecer penas para las violaciones de sus normas, tratándose por tanto de un aspecto o dimensión de su poder de jurisdicción. Se trata de un derecho eminentemente positivo, lo que no quiere decir que se trate de un derecho «positivístico», esto es, que niega una ulterior fundamentación limitándose únicamente a la autoridad, es decir dada por la autoridad legítima que determina cuáles son en concreto los delitos, las penas y los procedimientos necesarios procesalmente, pero reconociendo que su legitimación última deriva siempre de una norma superior, respondiendo a los principios generales que son el fundamento de todas las normas de la Iglesia. El derecho penal positivo, en general, tiene tres grandes partes: se determina cuáles son los delitos, es decir, las violaciones de las normas; se prevén las penas para cada uno de los delitos; y finalmente se establecen los procesos para imponer o declarar las penas.

La Iglesia reivindica una potestad coactiva y propia, tal como se resume en el c.1311, que, si por una parte es simplemente la confirmación de un principio tradicional, ha sido reafirmado después de una discusión y de un debate que se ha desarrollado en la vida eclesial. Hay que señalar que el derecho penal canónico, tal como actualmente está formulado, es fruto de un largo camino. Su formación se ha realizado a través de etapas sucesivas. Ya desde sus primeros si-

glos, la Iglesia no permanece indiferente al pecado y sintió su obligación de empeñarse para destruirlo, a través de la predicación, la invitación a la reconciliación y el recurso a medidas disciplinares, encontrando ya elementos que son el apoyo y el fundamento del derecho penal posterior de la Iglesia. Un paso decisivo en su formación fue la distinción entre la vía sacramental, esto es, la referida al sacramento de la penitencia, la disciplinar o pastoral, y finalmente la estricta y rigurosamente penal. Y durante los siglos XII-XIII aparecen, ya claramente delimitados, los elementos que configuran el derecho penal canónico, distinto del sacramento de la penitencia. Es decir: el delito como realidad distinta del pecado, si bien ambos conceptos parten de una misma realidad básica y tienen, fundamentalmente, la misma finalidad: conseguir la conversión del fiel.

I. EL DELITO CANÓNICO [1]

El c.1321 § 1 indica los elementos esenciales que configuran la noción del delito: el elemento material u objetivo, el cuerpo del delito, esto es, la violación externa de una ley; el elemento subjetivo, esto es, la intención delictiva; y el elemento legal o penal.

1. **El delito y el pecado**

El denominado elemento material u objetivo consiste en la violación o transgresión externa de una ley o precepto. Debe ser una violación verdadera o real de una ley o precepto, y externa, no interna, pudiendo ser pública y oculta. Su distinción con el pecado radica en que el pecado es la violación puramente afectiva, pudiendo ser interna o externa, ya que corresponde al orden moral más que al orden jurídico; el pecado, además, es la violación de cualquier ley, incluso la no penal. Es decir, que el pecado es la violación de cualquier ley, puede ser meramente interno y se considera primariamente en el orden moral. El concepto de pecado, en resumen, es mucho más amplio que el del delito, por lo que es verdad el conocido dicho de que cualquier delito es pecado, porque el pecado y el delito son acciones moralmente malas, pero no es cierta la afirmación de que cualquier pecado es delito, porque ambos conceptos corresponden a tratamientos diferentes.

El delito admite diferentes divisiones (c.1352 § 2): según su conocimiento, el delito puede ser público, notorio y oculto. Público es

[1] A. D'AURIA, *L'imputabilità nel diritto penale canonico* (Roma 1997).

cuando el delito ya se ha divulgado, o cuando se ha cometido en tales circunstancias que prudentemente puede y debe preverse su divulgación; notorio hace referencia a la certeza o la evidencia, pudiendo ser de derecho, es decir, cuando proviene de una evidencia judicial, o de hecho, esto es, cuando tal evidencia o certeza consta de hecho o de certeza común; y es oculto cuando no existe tal divulgación ni se prevé que lo será en un futuro próximo. Otras divisiones del delito lo pueden ser según la autoridad competente, la naturaleza, el autor, el objeto, etc.

El c.1328, además, contempla el delito imperfecto o el conato de delito y su correspondiente imputabilidad penal canónica. Es decir, cuándo al delito le falta su consumación, bien lo sea independientemente de la voluntad del autor (c.1328 § 1) o bien por otras causas (c.1328 § 2): en el primer caso la persona no queda sujeta a la pena establecida, puesto que el delito no se ha consumado, a no ser que la ley o el precepto dispongan otra cosa; mientras que en el segundo hay que tener en cuenta si el autor ha desistido voluntariamente o no del delito una vez comenzada la realización del delito. Y el c.1330 aclara que, en lo que se refiere a las declaraciones o manifestaciones de la voluntad, doctrina o conocimiento que constituyen un delito eclesial, para ser tal se requiere que alguien lo perciba.

2. La ley y el precepto penal [2]

El denominado elemento legal o jurídico del delito consiste en que la violación, para que sea delictiva, tiene que estar tipificada como tal en la norma legal: «violación externa de una ley o precepto» (c.1321 § 1). Es el principio de legalidad penal, resumido en el conocido axioma de *nullum crimen, nulla poena sine lege poenali praevia* y que, en líneas generales, implica un triple contenido: la imposibilidad de castigar un hecho no previsto o tipificado por la ley como delito, la imposibilidad de aplicar analógicamente la ley penal a un hecho no específicamente contemplado por ella y la imposibilidad de leyes penales retroactivas. Es decir: la ley penal debe establecer en qué consiste el delito y con qué pena se ha de castigar. Principio que ha adquirido carta de naturaleza en los ordenamientos penales de las sociedades democráticas.

El CIC 17 acogió el principio de legalidad penal, si bien de forma mitigada. Y, durante el proceso de redacción de la actual legislación canónica, una de las cuestiones más discutidas fue, precisamente, si se debía introducir o no la aplicación más estricta del principio

[2] J. M. SANCHIS, *La legge penale e il precetto penale* (Roma 1993).

de legalidad penal en el derecho penal canónico, decidiéndose que no [3] y optando por mantener los principios establecidos ya en la legislación anterior. La actual legislación canónica, por tanto, recoge los dos principios ya tradicionales: el c.1321 § 1, por una parte, habla de que el delito es la violación o transgresión «de una ley o precepto» sin especificar que deben ser penales. Y el c.1399 establece el principio según el cual se prevé la posibilidad de que el fiel puede ser castigado, aunque la ley transgredida no lleve ninguna sanción aneja, siempre que lo exija la especial gravedad de la infracción y urja la necesidad de prevenir o de reparar el escándalo.

El autor de la ley penal es aquel que tiene potestad legislativa (c.1319 § 1), lógicamente en el ámbito de su jurisdicción, puesto que la potestad coactiva forma parte de la potestad de jurisdicción, debiéndose ejercer conforme al modo prescrito por el derecho (c.135 § 2). En la Iglesia católica gozan de esta potestad, cada uno en su ámbito, las siguientes personas y organismos: el Romano Pontífice; el concilio ecuménico; el sínodo episcopal a tenor de las normas que lo regulan; el obispo diocesano y todos los que en derecho se equiparan a él; el concilio plenario y el concilio provincial; la Conferencia Episcopal cumpliendo los requisitos establecidos; el sínodo diocesano, etc. El c.1316, por su parte, recomienda que «cuiden los obispos diocesanos de que, cuando hayan de establecerse leyes penales, en la medida de lo posible éstas sean uniformes para un mismo estado o región».

Las sanciones o penas, además de establecerse por ley general o particular, también pueden fijarse mediante el precepto. El autor del mismo es quien «en virtud de su potestad de régimen puede imponer preceptos en el fuero externo, también puede conminar mediante precepto con penas determinadas» (c.1319 § 1). La constitución del precepto debe hacerse a tenor de las normas generales del Derecho. Es decir: el precepto penal puede ser dado por quien tiene potestad ejecutiva, lógicamente en el ámbito de su jurisdicción: todos los que, en general, pueden establecer leyes; los obispos coadjutores y auxiliares en tanto que tienen que ser nombrados vicarios generales y episcopales; etc.

Así pues, las dos formas por las que se pueden establecer las normas penales en la Iglesia son la ley y el precepto (c.1321 § 1). La ley penal, que puede ser general o universal y particular, puede establecer una ley penal en su totalidad; puede añadir una pena a una ley divina o a una ley eclesiástica promulgada inicialmente sin ninguna pena; etc. La ley penal puede prácticamente establecer todo tipo de penas, recomendándose su coordinación (c.1316), su parquedad

[3] *Communicationes* 9 (1977) 80 y 321.

(c.1317), etc. Mayores limitaciones se ponen al establecimiento de las penas mediante precepto (c.1319).

Finalmente, hay que tener en cuenta que las leyes penales, por su carácter odioso, suelen estar sujetas a criterios de interpretación restrictivos y favoreciendo al reo. La legislación canónica también acoge estos principios interpretativos para sus normas penales:

a) la interpretación estricta de las leyes y normas penales (c.18), que consiste en atenerse al sentido propio, no analógico, de los términos; y

b) la interpretación más benigna o favorable al reo (c.1313) tanto en la concurrencia de leyes como en la abrogación de la ley.

3. El sujeto pasivo de las sanciones penales: dolo, culpa y circunstancias del delito [4]

El denominado elemento subjetivo o imputabilidad es condición esencial para que se pueda hablar de delito en sentido propio. La imputabilidad es la propiedad por la que un acto se atribuye en abstracto a un sujeto, y puede ser de diferentes tipos, consistiendo la imputabilidad penal canónica en la atribución del acto realizado al dominio de una persona en cuanto que es puesto por ésta de forma humana, esto es, consciente y libremente, debiendo responder del mismo. La legislación canónica exige el requisito de la imputabilidad simultánea moral y penal, ya que donde falta la primera no existe la segunda. La responsabilidad, en suma, se tiene sólo donde existe la imputabilidad.

El c.1321 § 1 establece las dos fuentes de la imputabilidad penal canónica: el dolo y la culpa, debiendo ser en ambos casos «gravemente imputable». La imputabilidad por dolo constituye el delito propiamente dicho, mientras que la imputabilidad por culpa constituye el cuasi-delito.

El dolo es la voluntad deliberada de violar la ley (c.1321 § 2), consistiendo básicamente en la positiva voluntad de realizar un acto contra la ley de forma humana, libre. Admite diferentes categorías y, lógicamente, puede viciarse por defectos en el uso de razón, en la voluntad, en la libertad. La culpa es la omisión de la debida diligencia (c.1321 § 2), y se diferencia del dolo en que el hecho delictivo no es querido directamente ni como fin ni como medio, sino que es causado indirectamente por la falta de la debida diligencia en la previsión mientras se podía prever o si, previsto, no se hace nada

[4] A. D'Auria, «L'imputabilità nel diritto penale. Un'analisi comparata tra il C.I.C. e il C.C.E.O.»: *Apollinaris* 75 (2000) 93-157.

para impedirlo. Por ello, el c.1321 § 2 establece que la punibilidad existe sólo cuando existe el dolo: la imputabilidad por la culpa debe ser dispuesta por la ley o el precepto penal.

La legislación penal canónica exige, para que el delito sea sancionado, no sólo que haya un daño a la comunidad eclesial, consecuencia de la acción antijurídica cometida, sino que ésta sea gravemente imputable a una persona como a su autor. Imputabilidad que puede verse modificada por diferentes circunstancias. «En lo que se refiere al lado subjetivo de la culpa —decía Pío XII—, para un recto juicio hay que tener en cuenta no sólo el hecho exterior, sino también las influencias provenientes del interior y del exterior, que han cooperado en la resolución del culpable, tales como disposiciones innatas o adquiridas, impulsos o impedimentos, improntas de la educación, irradiaciones de las personas y de las cosas entre las que vive, factores de las circunstancias...» [5]. Las circunstancias modificadoras de la imputabilidad son todas las causas que, de algún modo, afectan al dolo o a la culpa: de aquí se sigue que, cualquier circunstancia que influya en el dolo o en la culpa, influye en la imputabilidad penal. La clasificación de estas circunstancias son las que excluyen la imputabilidad, las que la disminuyen y las que la aumentan. A estas circunstancias se refieren los c.1323-1326, si bien hay que señalar que este elenco no es taxativo, ya que el c.1327 señala que «la ley particular puede establecer otras circunstancias eximentes, atenuantes o agravantes, tanto como norma general cuanto para un delito en particular. Asimismo pueden establecerse en el precepto circunstancias que eximan de la pena establecida por el mismo, la disminuyan o la agraven».

El c.1322 establece que «se consideran incapaces de cometer un delito quienes carecen habitualmente del uso de razón». El uso de razón, como facultad previa a todo acto humano, es requisito fundamental para que se pueda hablar de imputabilidad penal, por lo que su carencia hace que a la persona que padece habitualmente esta carencia no se le pueda imputar como autor responsable del delito. Dos supuestos quedan aquí comprendidos: *a)* la minoría de siete años, que es equiparada a los habitualmente carentes de uso de razón (c.97 § 2; 99); y *b)* la carencia habitual del uso de razón, que está vinculada a una enfermedad mental. La razón de esta norma es clara: el mismo derecho natural exige que las personas, para poder realizar un acto humano, gocen del adecuado uso de razón (c.124 § 1). Mucho más, lógicamente, para que se le pueda imputar un delito.

El c.1323 enumera las denominadas circunstancias eximentes, es decir, las causas o circunstancias que, supuesta la capacidad de de-

[5] AAS 47 (1955) 61-62.

linquir de la persona, le eximen de la punibilidad o castigo penal por el delito cometido. La acción, en este caso, es delictiva, pero no es punible porque no es una acción voluntaria íntegramente al faltar o estar seriamente afectado alguno de los elementos que configuran el acto humano —uso de razón, voluntad, libertad, etc.—. Estas circunstancias son las siguientes:

1.ª La edad es una circunstancia eximente penal para los menores de dieciséis años, ya que el legislador presupone que el pleno conocimiento intelectual y libertad de la voluntad se va adquiriendo progresivamente hasta llegar a lo que usualmente conocemos como madurez.

2.ª La ignorancia inculpable, la inadvertencia y el error de estar infringiendo una ley o un precepto es otra circunstancia eximente, porque en los tres supuestos enunciados hay un defecto o falta de la debida ciencia o conocimiento. Debe tratarse de una ignorancia inculpable o invencible, y no de la crasa, supina o afectada (c.1325).

3.ª La violencia física *(vis physica)* y el caso fortuito que no se pudo prever o que, una vez previsto, no se pudo evitar, ya que en ambos casos no existe en la persona una voluntad de delinquir, faltando, en consecuencia, el dolo o la culpa que originan la imputabilidad.

4.ª El miedo grave, el estado de necesidad y el grave incomodo son, igualmente, circunstancias eximentes «a no ser que el acto fuera intrínsecamente malo o redundase en daño de las almas»: la razón de ello es que el acto, a diferencia del caso anterior, es considerado como *voluntarium secundum quid,* es decir, la persona quiere realizar el acto pero condicionada por las circunstancias en que se encuentra.

5.ª La legítima defensa, es decir, la defensa necesaria para rechazar un ataque actual e injusto, es otra circunstancia eximente siempre que el medio de defensa sea proporcionado a la agresión.

6.ª Finalmente, la carencia del uso de razón, sin perjuicio de lo que se prescribe en los c.1324 § 1 2.º y 1325, es decir, la pérdida perfecta y actual del uso de razón de una forma inculpable.

El c.1324 enumera las denominadas circunstancias atenuantes, esto es, aquellas circunstancias que, presuponiendo la imputabilidad de la persona, la aminoran o disminuyen. Por consiguiente, el castigo o la pena debe ser menor que el establecido en la norma e incluso puede emplearse una penitencia en lugar de una pena. Una clara consecuencia de este principio es la norma establecida en el c.1324 § 3: «en las circunstancias que se enumeran en el § 1, el reo no queda obligado por las penas *latae sententiae»,* ya que, como diremos al hablar de las penas, este tipo de penas exigen una plena imputabilidad en el autor del delito.

Las circunstancias atenuantes enumeradas en el c.1324 §§ 1-2 son las siguientes:

1.ª el solo uso imperfecto de razón, radicando el atenuante en que el imperfecto uso de razón repercute en su menor imputabilidad penal;

2.ª la carencia actual de uso de razón por la embriaguez u otra perturbación semejante de la mente de la que fuera culpable;

3.ª el impulso grave de pasión, si no ha sido voluntariamente provocada o fomentada o excitada;

4.ª la minoría de edad, es decir, cuando el autor del delito ha cumplido los dieciséis años y todavía no los dieciocho;

5.ª el miedo grave, el estado de necesidad y el grave incomodo aunque el delito sea intrínsecamente malo o redunde en daño de las almas;

6.ª la legítima defensa contra un injusto agresor de sí mismo o de otro pero sin guardar la debida moderación;

7.ª la provocación grave e injusta;

8.ª el juicio erróneo pero culpable de hallarse en la situación de coacción por miedo grave o por necesidad o de grave incomodo o de legítima defensa;

9.ª la ignorancia inculpable de la pena, no debiendo ésta ser crasa, supina o afectada;

10.ª finalmente, el que obró sin plena imputabilidad con tal de que ésta siga siendo grave.

Por otra parte, el c.1324 § 2 concede al juez la facultad de atenuar la pena prevista por la ley «si concurre cualquier otra circunstancia que disminuya la gravedad del delito».

El c.1326, finalmente, enumera otra serie de circunstancias modificadoras de la imputabilidad que permiten al juez castigar al delincuente con mayor gravedad que la establecida en la ley o en el precepto. Son las denominadas circunstancias agravantes:

1.ª La reincidencia, es decir, la persona que, después de ser condenada, comete otro delito de cualquier género.

2.ª La constitución en alguna dignidad o el abuso de su autoridad u oficio para cometer el delito.

3.ª La omisión de la debida diligencia.

Finalmente, el c.1329 regula la imputabilidad penal de los que, con la misma intención delictiva, concurren en la comisión de un delito (c.1329 § 1), es decir, de la complicidad. El cómplice se dice que es necesario cuando su participación condiciona la realización del hecho delictivo; accesorio si su participación sólo da facilidades para su comisión. Dos supuestos se distinguen: 1.º, cuando la pena establecida es *ferendae sententiae,* los cómplices quedan sujetos a las mismas penas establecidas contra el autor principal (c.1329 § 2); 2.º, cuando la pena establecida es *latae sententiae,* si los cómplices no son citados en la ley o en el precepto, incurren en la pena *latae*

sententiae correspondiente a un delito, siempre que éste no se hubiera cometido sin su ayuda y la pena sea de tal naturaleza que también a ellos les pueda afectar. En caso contrario, pueden ser castigados con penas *ferendae sententiae.*

II. LAS SANCIONES PENALES DE LA IGLESIA

La legislación canónica no da directamente ninguna definición de la sanción o pena canónica. La definición más usual en la doctrina canónica es que la pena o la sanción eclesiástica es la privación de algún bien, generalmente espiritual, impuesta por la autoridad legítima para corrección del delincuente y castigo del delito. La finalidad de la pena o sanción canónica es, en palabras de Juan Pablo II, un medio de recuperación de las carencias de bien individual y de bien común que se han revelado en el comportamiento antieclesial, delictivo y escandaloso de los miembros del pueblo de Dios [6]: «la privación, de hecho, de bienes sagrados puede estimular al arrepentimiento y a la conversión; es amonestación al fiel tentado, es magisterio de respeto y de culto amoroso hacia la heredad espiritual dejada por el Señor» [7]. El fin de las penas es «reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo» (c.1341).

1. Clases

La legislación canónica establece diferentes clasificaciones de las penas según criterios diversos. Las más importantes son:

1) *por su finalidad* principal, el c.1312 distingue entre las penas medicinales o censuras, cuya finalidad principal es conseguir el arrepentimiento del reo; las penas expiatorias, que tienen como fin principal reparar los daños producidos por el delito a los miembros y a la comunidad eclesial; y los remedios penales y penitencias;

2) *por la precisión* con que están fijadas las penas pueden ser determinadas, cuando la pena está expresamente nominada y fijada por la ley, e indeterminadas, cuando ésta se deja al arbitrio del juez o del superior; obligatorias o preceptivas, que se deben imponer, y facultativas, que pueden ser infligidas según la discreción del juez o del superior;

3) *por la forma de aplicación* las penas pueden ser *ferendae sententiae* y *latae sententiae* (c.1314): las primeras son aquellas pe-

[6] AAS 71 (1979) 61-62.
[7] AAS 82 (1990) 991.

nas que, cometido el delito y habiendo tenido lugar un proceso, se imponen por sentencia o por decreto; las segundas son aquellas que se infligen al reo en el momento o en el acto de cometer el delito, es decir, que en el mismo momento de la violación de la ley se incurre en la pena. Las penas *latae sententiae,* a su vez, se dividen en declaradas por la autoridad competente o no declaradas, lo que tiene importantes consecuencias tanto en sus efectos como en su remisión. Las penas *latae sententiae* tienen un carácter excepcional (c.1314), por lo que sólo deben establecerse contra algunos delitos dolosos especiales que puedan causar un escándalo más grave o que no puedan castigarse eficazmente de otra forma (c.1318).

2. **Las censuras**

Las censuras han sido, tradicionalmente, las penas típicamente eclesiales, y suelen definirse como las penas por las que se priva al fiel, que ha delinquido y es contumaz, de algunos bienes espirituales o anejos a éstos hasta que el fiel cese en su contumacia y sea absuelto. Tienen una finalidad no simplemente punitiva, sino predominantemente terapéutica, medicinal, ya que su fin principal es conseguir el arrepentimiento del fiel que ha cometido un delito: de hecho, el nacimiento, la vida y la extinción de la censura dependen en todo momento del arrepentimiento del delincuente, considerándose que ha cesado en su contumacia el reo que se haya arrepentido verdaderamente del delito y además haya reparado convenientemente los daños y el escándalo o, al menos, haya prometido seriamente hacerlo (c.1347 § 2). Las censuras son las siguientes: la excomunión, el entredicho y la suspensión.

a) *La excomunión* [8]

La excomunión es una de las penas más tradicionales y antiguas de la Iglesia, si bien hay que señalar que su contenido y su significado no siempre es el mismo ni mucho menos coincide con el actual. Algunos textos neotestamentarios que se suelen citar como fundamentos y antecedentes de la excomunión (cf. Mt 18,15-18; 1 Cor 5,1-13; etc.) no permiten presentar una visión global y completa de la misma, sino unos elementos interesantes a partir de las prácticas

[8] A. Borras, *L'excommunication dans le nouveau code de droit canonique* (París 1987); L. Gerosa, *La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico* (Friburgo 1984); J. M.ª Sanchis, «Sulla natura e gli effetti della scomunica»: *Ius Ecclesiae* 2 (1990) 633-661.

allí reflejadas que, con el transcurso de la historia, serán posteriormente estructuradas primero en diferentes instituciones penitenciales y disciplinares, y posteriormente en la excomunión. Podemos decir que, en cualquier caso, en el siglo XII ya queda perfilada la excomunión tal como hoy se conoce.

La excomunión suele definirse como una censura por la que se excluye a los fieles de algunos bienes y derechos eclesiales, que vienen enumerados en el c.1331. La doctrina canónica, por otra parte, no es unánime a la hora de definir la naturaleza de la excomunión: para unos autores la excomunión, por parte de la Iglesia, es simplemente de naturaleza sustancialmente declarativa, es decir, no es la Iglesia quien constituye al excomulgado, sino que es el mismo fiel quien se coloca en tal situación al cometer el delito. Otros autores, por contra, entienden que la excomunión es un acto constitutivo de la Iglesia, lo que no implica que sea arbitrario o que se trate de un mero positivismo jurídico: hay conexión con el Misterio de la Iglesia cual es la que se da entre la excomunión y el pecado, pero sus efectos jurídicos son de derecho eclesiástico.

La excomunión, por tanto, es una acción de la autoridad eclesial declarativa de la situación de autoexclusión y constitutiva de efectos jurídicos. Es decir: la excomunión es una sanción penal de derecho positivo eclesiástico, de finalidad específicamente medicinal, establecida para los delitos muy graves, cuyos efectos indivisibles consisten en una prohibición de ejercitar los derechos y deberes, en conformidad con las prescripciones del CIC, de manera que constituyen una exclusión casi total de los bienes espirituales de la Iglesia. Es constitutiva de una condición canónica específica [9].

El c.1331 describe los efectos jurídicos de la excomunión distinguiendo entre la excomunión *latae sententiae* pero no declarada, y la excomunión impuesta por un proceso judicial o administrativo o *latae sententiae* declarada. En el primer caso, es decir, cuando la pena de excomunión es *latae sententiae* pero no ha sido declarada, sus efectos jurídicos vienen descritos en el c.1331 § 1: se trata de prohibiciones que afectan a la licitud del acto realizado contra las mismas, pero no a su validez, y afectan a diferentes ámbitos de la participación del fiel en la vida eclesial: está prohibido que tenga cualquier participación ministerial en la celebración del sacrificio eucarístico o en cualesquiera otras ceremonias de culto; la celebración de los sacramentos y sacramentales así como la recepción de los sacramen-

[9] «En la Iglesia la pena de excomunión tiene como fin hacer plenamente conscientes de la gravedad de un cierto pecado y favorecer, por tanto, una adecuada conversión y penitencia», JUAN PABLO II, carta encíclica *Evangelium vitae,* sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana (25-3-1995) n.62.

tos; y finalmente desempeñar oficios, ministerios o cargos eclesiásticos, o realizar actos de régimen.

El c.1331 § 2 describe los efectos de la excomunión cuando ha sido impuesta judicialmente o por decreto extrajudicial, o ha sido *latae sententiae* declarada, ya que en ambos casos la excomunión adquiere un carácter público que obliga a observar los efectos de la misma en el fuero externo, puesto que no goza ya de las causas de exención previstas en el c.1352 § 2, como veremos en su momento. Estos efectos son los siguientes, además de los enumerados anteriormente: si quisiera tener una participación ministerial ha de ser rechazado o debe cesar la ceremonia litúrgica a no ser que obste una causa grave; realiza inválidamente los actos de régimen; se le prohíbe gozar de los privilegios que anteriormente se le hubieran concedido; no puede obtener válidamente una dignidad, oficio u otra función en la Iglesia; no hace suyos los frutos de una dignidad, oficio, función alguna, o pensión que tenga en la Iglesia.

El CIC, además, concreta algunos efectos jurídicos de la excomunión impuesta o declarada: el c.171 § 1 3.º determina que son inhábiles para votar; el c.316 § 1 establece que no pueden ser válidamente admitidos en las asociaciones públicas de fieles; el c.915 dice que no deben ser admitidos a la sagrada comunión; el c.874 § 1 4.º determina que no pueden ser padrinos de los sacramentos de bautismo y confirmación (c.893 § 1); el c.996 § 1 dice que no pueden lucrar indulgencias; el c.1109 establece que el Ordinario del lugar y el párroco que se encuentran en esta situación asisten inválidamente en virtud de su oficio al matrimonio, etc.

b) *El entredicho*

El c.1332 describe los efectos jurídicos del entredicho, que es otra pena tradicional en la Iglesia que podía ser personal, es decir, afectaba a una o varias personas, y local, cuando afectaba a un lugar; general, cuando afectaba a un determinado grupo de personas como tal grupo, y particular, cuando incidía directamente sobre una o varias personas determinadas; total o parcial; etc. La actual legislación canónica ha simplificado mucho esta pena canónica, viniendo a ser una especie de excomunión menor. Es una censura que prohíbe a las personas el uso de bienes espirituales, teniendo solamente un carácter personal y no local. Sus efectos jurídicos son los siguientes: cuando el entredicho ha sido impuesto *latae sententiae* pero no ha sido declarado, sus efectos son la prohibición de tener una participación ministerial en la Eucaristía y en las otras acciones litúrgicas, y la prohibición de celebrar los sacramentos y los sacramentales así como la de recibir los sacramentos. Y cuando el entredicho ha sido

impuesto o declarado, sus efectos son los siguientes: los ya indicados y, además, si pretende tener una participación ministerial en la liturgia, puede y debe ser excluido de la celebración, y si ello no es posible, ésta se debe interrumpir a no ser que una causa grave se oponga a ello. El CIC, además, enumera otros efectos o consecuencias jurídicas: c.874 § 1 4.º; 893 § 1; 915; 1109; etc.

c) *La suspensión* [10]

La suspensión es otra de las penas tradicionales de la Iglesia, pudiendo ser definida como una censura que sólo puede afectar a los clérigos (c.1333). Es una pena divisible, puesto que puede ser general y especial: la primera es la suspensión de todos los actos relacionados con la potestad de orden, de régimen y de oficio, mientras que la segunda sólo se refiere a efectos parciales de lo anteriormente citado. Por consiguiente, los efectos jurídicos de la suspensión son diversos según el alcance de la pena. El c.1333 § 1 establece las siguientes posibilidades de su aplicación: puede prohibir todos o algunos de los actos de la potestad de orden, es decir, los derivados o producidos por el sacramento del orden; puede prohibir todos o algunos de los actos de la potestad de régimen, comprendiendo bajo tal término la potestad legislativa, ejecutiva y judicial (c.135 § 1); puede afectar al ejercicio de todas o de algunas de las funciones inherentes a un oficio. El CIC, además, enumera algunos efectos determinados: c.874 § 1 4.º; 893 § 1; 1109; etc. Los efectos de la suspensión aquí descritos afectan a la licitud, salvo que se diga expresamente (c.1109) o que la ley o el precepto establezca que después de la sentencia condenatoria o declaratoria el suspenso no pueda realizar válidamente los actos de régimen (c.1333 § 2). El c.1333 § 3, por otra parte, recuerda algunos límites de la suspensión.

d) *La suspensión de los efectos de las censuras*

Uno de los efectos de las censuras, como ya hemos visto, es la prohibición de celebrar los sacramentos y los sacramentales, así como de realizar actos de régimen. El c.1335 pretende evitar que los fieles, inocentes de la situación del censurado, salgan perjudicados sin culpa suya; plantea la suspensión de los efectos de las censuras por razón del bien de los fieles, a diferencia del c.1352, que plantea la suspensión de los efectos de la pena por motivos del mismo fiel

[10] W. GARCZAREK, «La sospensione penale (c.1333-1334) nel "Codex Iuris Canonici" del 1983»: *Apollinaris* 76 (2003) 359-399.

penalizado. El ámbito de la suspensión de la censura abarca la celebración de los sacramentos y sacramentales, y la celebración de los actos de régimen: la razón de esta suspensión radica tanto en la necesidad de atender a los fieles como en la necesidad de guardar la fama y de evitar el escándalo si la pena es oculta.

El c.1335 suspende la prohibición que tiene el censurado en dos supuestos. El primer supuesto es la situación de peligro de muerte, es decir, aquella situación en la que el fiel tiene tantas probabilidades de sobrevivir como de fallecer: la norma establecida sigue la tradición de la Iglesia y establece que todas las censuras, incluso las impuestas o declaradas, quedan en suspenso para que se pueda socorrer espiritualmente al fiel que se encuentra en esta situación, es decir, para que el ministro censurado pueda administrarle válida y lícitamente los sacramentos y sacramentales. Norma que encontramos en otros lugares del CIC: c.976; 986 § 2; 1003 §§ 2-3; etc.

El segundo supuesto en el que opera la suspensión de los efectos de las censuras, en las que ha incurrido el ministro, es cuando hay una causa justa para solicitarlos fuera del peligro de muerte. Tradicionalmente se ha entendido que, para los fieles, el mero hecho de buscarlo de buena fe era causa suficiente para justificar la petición. El ámbito de la suspensión abarca los sacramentos y sacramentales, y los actos de régimen. Y es condición ineludible que la censura no haya sido impuesta, o que, si es una censura *latae sententiae,* que no haya sido declarada. Una posterior declaración del Consejo Pontificio sobre los textos legales, intentando evitar abusos, ha restringido el alcance de este canon, declarando que es totalmente ilegítimo que un fiel o una comunidad de fieles pidan por una causa justa la celebración de los sacramentos o de los sacramentales a un clérigo que, habiendo atentado matrimonio, haya incurrido en la pena de suspensión *latae sententiae* (c.1394 § 2), que, sin embargo, no ha sido declarada [11].

3. Las penas expiatorias [12]

Los c.1336-1338 describen las penas expiatorias, anteriormente denominadas penas vindicativas, que tienen como finalidad directa y principal la expiación del delito, el castigo del delincuente y la reparación del orden social eclesial perturbado. Una diferencia importante con las censuras es que su cese no depende directamente de la actitud

[11] AAS 90 (1998) 63-64.

[12] J. Blrnal, «Sentido y régimen jurídico de las penas expiatorias»: *Ius Canonicum* 76 (1998) 571-594.

del fiel, esto es, del cese de su contumacia, sino del cumplimiento de la pena o de un acto de gracia del superior competente (c.1358 § 1). Las penas expiatorias pueden ser perpetuas y temporales, bien por un tiempo determinado o bien por tiempo indeterminado.

El c.1336 § 1 describe las penas expiatorias recordando que el elenco no es taxativo y suprimiendo otras que existían en la legislación anterior, tales como la traslación o suspensión penal de la sede episcopal o parroquial, la infamia de derecho, la privación de la sepultura eclesiástica y otras. Las penas enumeradas en el canon son las siguientes: la prohibición o el mandato de residir en un determinado lugar o territorio, si bien el c.1337 § 1 recuerda que la prohibición de residir en un determinado lugar o territorio se puede imponer tanto a los clérigos como a los religiosos, mientras que el mandato de residir en un determinado lugar o territorio sólo se puede imponer a los clérigos seculares, en tanto que a los religiosos sólo dentro de los límites de sus constituciones. Y el c.1337 § 2 recuerda que, para imponer la prescripción de residir en un determinado lugar o territorio, se requiere el consentimiento del Ordinario de ese lugar, «a no ser que se trate de una casa destinada a que hagan penitencia o se corrijan también clérigos extradiocesanos»; la privación de la potestad, oficio, cargo, derecho, privilegio, facultad, gracia y título distintivo aunque sea meramente honorífico, bien entendido que estas privaciones nunca afectan a los que no están bajo la potestad del superior que establece la pena (c.1338 § 1); la prohibición de ejercer los enumerados anteriormente —los referentes a la potestad, oficio, cargo, etcétera—, o de ejercerlos en un determinado lugar o fuera de un lugar determinado, teniendo en cuenta que estas prohibiciones nunca son bajo pena de nulidad, y que estas prohibiciones nunca afectan a las potestades, oficios, cargos, derechos, privilegios, etc., que no están bajo la potestad del superior que establece la pena (c.1338 § 1); el traslado penal a otro oficio; y la expulsión del estado clerical.

La legislación canónica, finalmente, establece tres normas referentes a las penas expiatorias: en relación a su forma de imposición, las penas expiatorias deben ser impuestas según el modo *ferendae sententiae,* es decir, después de un proceso judicial o por un decreto extrajudicial. Sólo la prohibición de ejercer los actos de la potestad, oficio, cargo, derecho, etc., pueden ser aplicadas según la forma *latae sententiae* (c.1336 § 2). En segundo lugar, el c.1338 § 2 recuerda que no puede darse ni la privación de los grados académicos ni la privación de la potestad de orden, sino sólo la prohibición de ejercer esa potestad o algunos de sus actos. Y, en tercer lugar, el c.1338 § 3 indica que, en relación con la prohibición de ejercer la potestad, el oficio, el cargo, el derecho, el privilegio, la facultad, la gracia y el distintivo honorífico, se ha de aplicar lo establecido en el c.1335 so-

bre las censuras, es decir, que se suspende la prohibición de su ejercicio siempre que el fiel se encuentre en peligro de muerte, y si la prohibición es *latae sententiae* no declarada, siempre que el fiel lo pida por una causa justa.

4. Los remedios penales y las penitencias

Finalmente, el último tipo de sanciones penales contempladas en la legislación canónica son los remedios penales y penitencias (c.1339-1340), que no son penas en sentido estricto.

Los remedios penales (c.1339) son medidas canónicas de naturaleza preventiva y represiva. Su finalidad puede ser triple: punitiva, esto es, cuando sustituyen a la pena establecida (c.1348); preventiva, cuando su misión es advertir a quien se encuentra en ocasión próxima de delinquir; y represiva, cuando sirve para agravar la pena establecida. El c.1339 enumera dos remedios penales: la amonestación canónica (c.1339 § 1), no la amistosa o pastoral, que es un aviso dirigido a un fiel, dado por el Ordinario o por un delegado suyo, y que lleva implícita cierta idea de reprensión y de precepto. Debe darse preventivamente cuando alguien se encuentra en ocasión próxima de delinquir o represivamente cuando sobre alguien, después de realizada una investigación, «recae grave sospecha de que ha cometido un delito». Esta amonestación es un acto distinto del exigido como paso previo a la imposición de una censura (c.1347 § 1), si bien también puede enumerarse entre las medidas previas que se deben adoptar para imponer o declarar penas (c.1341), por lo que debe quedar siempre constancia de la misma en algún documento «que se conserve en el archivo secreto de la curia» (c.1339 § 3).

El segundo remedio penal tipificado es la reprensión (c.1339 § 2), es decir, la desaprobación de una conducta irregular que provoca escándalo o grave perturbación del orden. El procedimiento establecido para la imposición de los remedios penales es el denominado decreto extrajudicial, siguiendo lo establecido en las normas generales para los decretos (c.48-58); su autor es el Ordinario propio (c.134 § 1), bien por sí mismo o bien por otros, y debe quedar siempre constancia de estas actuaciones en el archivo secreto de la curia (c.1339 § 3).

La penitencia penal (c.1340) tiene un perfil poco definido y no se distingue claramente de los remedios penales: «consiste en tener que hacer una obra de religión, de piedad o de caridad» (c.1340 § 1). Su autor es el Ordinario y puede imponerse tanto en el fuero interno como en el externo, determinándose que no se debe imponer «una penitencia pública por una transgresión oculta» (c.1340 § 2), e indi-

cándose además que se pueden añadir penitencias al remedio penal de la amonestación o de la reprensión.

5. La imposición y suspensión de las penas [13]

Las penas deben imponerse cuando, empleados otros medios como la corrección fraterna, la reprensión u otros medios de la solicitud pastoral, sean necesarias para reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo (c.1341). La legislación canónica establece otro paso previo a la imposición de las penas: es la denominada investigación previa que debe realizar el Ordinario (c.1717-1729), ya que «siempre que el Ordinario tenga noticia, al menos verosímil, de un delito, debe investigar con cautela, personalmente o por medio de una persona idónea, sobre los hechos y sus circunstancias, así como sobre la imputabilidad, a no ser que esta investigación parezca del todo superflua» (c.1717 § 1). Concluida esta investigación previa, si el Ordinario estima que, de acuerdo con lo establecido en el c.1341, debe imponer una pena, la legislación canónica determina que esto puede hacerse por un proceso penal o, si causas justas lo dificultan, la pena también puede declararse o imponerse por un decreto extrajudicial, o proceso administrativo, siguiendo las normas establecidas: notificación de la acusación y de las pruebas, defensa del acusado, constitución del tribunal, etc.

El CIC recuerda que las penas perpetuas no se pueden imponer o declarar por decreto, así como aquellas otras que la ley o el precepto que las establece prohíbe aplicar mediante decreto (c.1342 § 2); las facultades que tienen el juez y el superior a la hora de imponer las penas (c.1343-1346); la necesidad de la previa amonestación antes de imponer válidamente una censura (c.1347); etc. La pena obliga al reo desde el momento en que se ha incurrido en ella o se le ha impuesto. Sin embargo, queda en suspenso: *a)* cuando el reo apela o recurre legítimamente contra su imposición (c.1353); *b)* en peligro de muerte del reo, se suspende durante todo el tiempo que dure tal situación la prohibición de recibir sacramentos y sacramentales (c.1352 § 1); y *c)* si se trata de una pena *latae sententiae,* que no haya sido declarada ni sea notoria en el lugar donde se encuentra el reo, se suspende total o parcialmente la obligación de observar la

[13] V. DE PAOLIS, «L'applicazione della pena canonica»: *Monitor Ecclesiasticus* 114 (1989) 69-94; Z. SUCHECKI (a cura di), *Il processo penale canonico* (Roma 2003); ÍD., «Il processo penale giudiziario nel "Codex Iuris Canonici" del 1983»: *Apollinaris* 73 (2000) 367-405.

pena en la medida en que el reo no pueda observarla sin peligro de grave escándalo o infamia (c 1352 § 2).

III EL CESE DE LAS PENAS [14]

Los c.1354-1363 tratan sobre el cese de las penas, que, básicamente, puede ser. *a)* por la extinción de las penas por el cambio o modificación de la ley penal (c 1313), por la expiación o cumplimiento de la pena, por la muerte del reo y por la prescripción del delito; *b)* por la remisión de las penas dada por la autoridad competente; y *c)* en el caso de las censuras, por su absolución en el fuero interno.

1. La prescripción de las penas

La prescripción de las penas es la perención o extinción de la acción criminal o penal por el delito cometido transcurrido un tiempo determinado (c 197). Varias razones avalan esta norma jurídica, generalizada en los ordenamientos penales de nuestro entorno cultural: la seguridad jurídica, el desinterés de la persona ofendida por el delito o de la sociedad en castigar al delincuente, la dificultad de su prueba tras el paso del tiempo, el arrepentimiento posible del delincuente y su reparación, etc Los c 1362-1363 del CIC regulan esta cuestión.

La norma establecida es que, ordinariamente, la acción criminal, es decir, el derecho de acusar al delincuente o de perseguir el delito en un juicio para infligir o declarar la pena, se extingue por prescripción del derecho a los tres años de cometido el delito (c.1362 § 1). Hay, sin embargo, algunas excepciones para determinados delitos:

1. Se establece que prescriben a los cinco años los siguientes delitos (c.1362 § 1 2.º). el matrimonio atentado por el clérigo o por el religioso de votos perpetuos (c 1394); el concubinato de los clérigos y los restantes delitos cometidos por ellos contra el sexto mandamiento del Decálogo (c 1395), exceptuado el delito cometido con un menor de edad, que prescribe a los diez años, los delitos contra la vida y la integridad de la persona humana (c.1397); y el delito canónico del aborto (c.1398).

[14] D Cito, «La remissione della pena canonica» *Ius Ecclesiae* 9 (1997) 117-142, P Martinez Sastre, «El ministro de la penitencia Absolucion de pecados y censuras Innovacion del nuevo Codigo» *Carthaginensia* 9 (1993) 337-351, C Warnholtz, «La absolucion de las censuras "latae sententiae" no reservadas a la Sede Apostolica y aun no declaradas» *Revista Mexicana de Derecho Canonico* 2 (1996) 77-102

2. Los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe (c.1362 § 1 1.º), que prescriben a los diez años según el motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela,* de 18 de mayo de 2001 [15]

3 Los delitos que no son castigados por la ley universal, pero sí por la particular cuando ésta hubiera establecido otro plazo para la prescripción.

El c 1362 § 2 determina que el tiempo para la prescripción comienza a contarse a partir del día en el que se cometió el delito o, cuando se trata de un delito continuado o habitual, a partir del día en que cesó La prescripción de la acción penal, es decir, la acción prevista para urgir el cumplimiento de la pena impuesta, se extingue por prescripción en los mismos plazos de tiempo (c.1363).

2. La remisión de la pena

La remisión o dispensa de la pena impuesta o declarada es su cese causado por la autoridad competente; es el acto del superior competente por el que se perdona el débito al reo, y se refiere al perdón de las penas expiatorias y de las censuras, tanto en el fuero externo como en el interno. El término de absolución se emplea para indicar la remisión de las censuras en el fuero interno.

El c 1354 § 1 establece, como norma general, que todos los que pueden dispensar de una ley penal o eximir de un precepto que se conmina con una pena pueden también remitir esa pena, además de las personas enumeradas en los c 1355-1356 es decir, su autor, su sucesor en el oficio, su superior y la persona que ha sido delegada para ello El c.1354 § 3, por su parte, regula la reserva en la remisión de las penas: es decir, el acto del superior competente por el que, limitando la facultad de los inferiores para remitir una pena, avoca para sí la competencia sobre la materia reservada, se sustrae la competencia en favor del que se la reserva, no siendo por tanto ya competentes las demás personas La reserva, en suma, implica una restricción de la jurisdicción y limita la potestad de los inferiores La legislación canónica establece que la Sede Apostólica puede reservar, para sí o para otros, la remisión de las penas establecidas contra algunos delitos Y, dado que la reserva es un acto que limita el ejercicio de la potestad, conlleva que sea siempre algo excepcional, por lo que se debe interpretar estrictamente: sólo para los casos enumerados, excluyendo la posibilidad de incluir otros por analogía o por otro principio extensivo (c.18). Más adelante exponemos los delitos cuya remisión está reservada a la Sede Apostólica.

[15] AAS 93 (2001) 737

La facultad de remitir las penas pertenece al ejercicio de la potestad de régimen, tal como hemos indicado anteriormente al señalar las personas que genéricamente poseen tal facultad. Y, a tenor del c.130, si la remisión se da en el fuero externo, tiene eficacia tanto en el fuero externo como en el fuero interno, sacramental o extrasacramental; si, por contra, se da en el fuero interno, en principio sólo vale para este fuero. Exponemos ahora quiénes pueden remitir las penas en el fuero externo, y por tanto en el interno, dejando para el siguiente capítulo los que sólo gozan de esta facultad en el fuero interno.

La pena establecida por ley.—El c.1355 regula el supuesto de remisión de las penas establecidas por una ley universal o particular. El texto distingue dos supuestos: el primero es cuando la pena ha sido establecida por ley y que ya ha sido impuesta, si se trata de penas *latae sententiae,* o declarada si se trata de penas *latae sententiae.* En este caso pueden remitir estas penas:

• la Sede Apostólica, a la que se le reserva la remisión de todas las penas establecidas por ley en la que expresamente se establezca dicha reserva (c.1355 § 1);

• el Ordinario (c.134 § 1) que promovió el juicio para imponer o declarar la pena, o la impuso o declaró mediante un decreto personalmente o por medio de otro (c.1355 § 1 1.º);

• el Ordinario del lugar (c.134 § 2) en el que se encuentra el delincuente, después de haber consultado, sin embargo, al Ordinario del que se trata anteriormente, a no ser que esto sea imposible por circunstancias extraordinarias (c.1355 § 1 2.º). Consulta que, a tenor del c.127 § 2 2.º, se requiere siempre que ello sea posible.

El segundo supuesto contemplado es cuando se ha incurrido en una pena *latae sententiae* establecida por la ley, pero ésta no ha sido declarada (c.1355 § 2). En este caso, pueden remitir la pena: la Sede Apostólica, a la que se le reserva la remisión de las penas que están expresamente señaladas, mientras que el Ordinario (c.134 § 1) puede dispensar de estas penas a sus súbditos y a quienes se encuentran en su territorio o hubieran delinquido allí.

La pena establecida por precepto.—El c.1356 regula la remisión de las penas establecidas por precepto, fijando las siguientes normas: las penas constituidas por precepto dado por la Sede Apostólica se entiende que están reservadas a ella. En los demás casos pueden ser remitidas por las siguientes personas:

• el Ordinario que promovió el juicio para imponer o declarar la pena, o que la impuso o declaró mediante un decreto dado personalmente o por medio de otro (c.1356 § 1 2.º);

• el Ordinario del lugar en el que se encuentra el delincuente (c.1356 § 1 1.º).

El c.1356 § 2, por su parte, establece que antes de proceder a la remisión de la pena se ha de consultar al autor del precepto, a no ser que esto sea imposible por circunstancias extraordinarias.

El capellán.—El c.566 § 2 concede al capellán de centros hospitalarios, centros penitenciarios y viajes marítimos la facultad de absolver censuras *latae sententiae* no reservadas ni declaradas: facultad que sólo puede ejercer en esos lugares [16].

3. La absolución de las censuras en el fuero interno

La remisión de las penas, de por sí, se hace en el denominado fuero externo, es decir, aquel en el que se tratan los derechos y las obligaciones reconocibles que tienden al bien de los fieles en cuanto que forman comunidad, tal como se regula en los c.1355-1356. Pero en algunos casos, fundamentalmente por razones pastorales, la legislación canónica otorga facultades para remitir las penas en el fuero interno sacramental, es decir, en el acto de la confesión sacramental, o extrasacramental, esto es, fuera del sacramento de la penitencia. Se trata de una única potestad de gobierno: el fuero externo para lo públicamente conocido y el fuero interno para lo oculto, es decir, para lo que no se puede probar o bien no es conocido. La remisión de las penas en el fuero interno, por eso mismo, es algo excepcional, reservado a las penas medicinales *latae sententiae* que no hayan sido declaradas, y justificado porque estas penas prohíben recibir los sacramentos.

La remisión de algunas penas en el fuero interno es una norma tradicional en la Iglesia y que se mantiene en el actual CIC, a pesar de que se intentó limitar todo el derecho penal al fuero externo, eliminando la posibilidad de absolver algunas penas en el fuero interno [17]. La legislación canónica, en algunas situaciones, otorga amplias facultades para remitir algunas penas en el fuero interno no sólo a las personas enumeradas en los c.1355-1356 y 566 § 2, sino también a las siguientes:

Cualquier obispo.—El c.1355 § 2 establece que cualquier obispo, en el acto de la confesión sacramental, puede absolver de las penas *latae sententiae* establecidas por ley y que no han sido declaradas ni están reservadas a la Sede Apostólica.

El canónigo penitenciario.—El canónigo penitenciario (c.508 § 1), o quien cumpla la misma función donde no exista el cabildo de

[16] Sobre el Apostolado del Mar, el motu proprio *Stella Maris* (31-1-1997) n.VII,52 se remite a este canon (*Communicationes* 29 [1997] 3-10).

[17] *Communicationes* 9 (1977) 322; 16 (1984) 45-46.

canónigos (c.508 § 2), tanto de la iglesia catedral como de la colegiata, tiene, en virtud del oficio, la facultad ordinaria no delegable de absolver en el fuero sacramental de las censuras *latae sententiae* no declaradas ni reservadas a la Sede Apostólica. Facultad que se ejerce tanto sobre quienes se encuentren en la diócesis sin pertenecer a ella como sobre los diocesanos aun fuera del territorio de la misma.

La situación de peligro de muerte.—La legislación canónica establece normas por las que las censuras se suspenden en peligro de muerte (c.1335; 1352 § 1), es decir, en aquella situación en la que objetiva y razonablemente hay tantas probabilidades de sobrevivir como de fallecer. En estas circunstancias, el c.976 concede amplísimas facultades a todos los sacerdotes, incluidos los que no tienen licencia para oír confesiones: «todo sacerdote, aun desprovisto de facultad para confesar, absuelve válida y lícitamente a cualquier penitente que esté en peligro de muerte de cualesquiera censuras y pecados, aunque se encuentre presente un sacerdote aprobado».

Hay que señalar, sin embargo, que el c.1357 § 3 recuerda que tienen el deber de recurrir a la autoridad competente quienes, después de haberse restablecido de su enfermedad, han sido absueltos a tenor del c.976 de una censura impuesta o declarada, reservada a la Sede Apostólica. Obligación impuesta bajo pena de reincidencia (c.1357 § 2).

El confesor.—El c.1357 § 1, finalmente, presenta otro supuesto en el que se conceden al confesor amplias facultades para absolver de las censuras con las siguientes condiciones: el primer requisito es que al penitente le debe resultar duro permanecer en estado de pecado grave durante el tiempo que sea necesario para que el superior competente provea, esto es, para remitir la pena en la que se ha incurrido, lo que tradicionalmente se ha entendido en un sentido amplio, ya que se puede presumir que para un fiel normal es duro permanecer en estado de pecado grave durante todo el tiempo necesario para realizar el recurso.

En segundo lugar, posee esta facultad cualquier confesor, es decir, cualquier sacerdote que tenga licencia para oír confesiones (c.967 § 2) y que, lógicamente, no esté impedido. Remisión que sólo puede dar en el fuero interno sacramental, es decir, en el acto de la confesión, pudiéndola impartir a todo penitente adecuadamente dispuesto. En tercer lugar, el objeto de las facultades aquí concedidas abarca las censuras *latae sententiae* de excomunión o de entredicho, no declaradas, ya que sólo estas penas impiden la recepción de los sacramentos.

El confesor, cumplidos todos los requisitos anteriores, puede remitir la excomunión y el entredicho no declarados a través de la fórmula establecida para ello en el Ritual del sacramento de la penitencia. Pero, además, la legislación impone un recurso: el c.1357 § 2

determina que «al conceder la remisión, el confesor ha de imponer al penitente la obligación de recurrir en el plazo de un mes, bajo pena de reincidencia, al superior competente o a un sacerdote que tenga esa facultad y de atenerse a sus mandatos; entretanto, imponga una penitencia conveniente y, en la medida en que esto urja, la reparación del escándalo y del daño; el recurso puede hacerse también por medio del confesor, sin indicar el nombre del penitente».

La autoridad competente es la siguiente:

a) la Sede Apostólica es la única competente cuando se trata de excomunión o entredichos a ella reservados. El dicasterio pertinente es la Penitenciaría Apostólica, cuya competencia abarca todas las materias que conciernen al fuero interno, tanto sacramental como no sacramental [18];

b) el Ordinario del lugar y el Ordinario, cada uno en el ámbito de su competencia;

c) cualquier sacerdote que, por facultad ordinaria o delegada, tenga la facultad de absolver dichas censuras [19].

IV. ALGUNOS DELITOS Y PENAS EN PARTICULAR

Los c.1364-1398 tipifican algunos delitos en particular y las penas correspondientes. Se trata de los delitos más comunes y que, por diferentes motivos, son especialmente gravosos y escandalosos para la comunidad eclesial. No se trata de un elenco exhaustivo de los mismos, ya que en la Iglesia, como ya hemos indicado, no rige en esta materia el principio de legalidad penal en sentido estricto, tal como suele suceder en la sociedad civil, pudiendo castigarse la infracción de una ley divina o canónica, además de los casos tipificados como delictivos, cuando así lo requiere la especial gravedad de la infracción y urja la necesidad de prevenir o de reparar el escándalo (c.1399). Nosotros vamos a describir algunos delitos especiales y las penas establecidas contra ellos.

[18] SACRA PAENITENTIARIA APOSTOLICA, Instructio *Suprema ecclesiae bona, de materiis quae a Sacra Paenitentiaria pertractantur* (14-4-1987).

[19] Para los cardenales, cf. SECRETARIA STATUS, «Elenchus privilegiorum et facultatum S. R. E. Cardinalium in re liturgica et canonica (18-4-1999), n.10-11», en *Communicationes* 31 (1999) 13.

1. Delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe

Ya hemos indicado anteriormente que la Sede Apostólica se suele reservar, a sí misma o a otros, la remisión de las penas establecidas contra algunos delitos (c.1354 § 3) debido a su especial gravedad y significación. Y, debido a la peculiar posición que ocupa la Congregación para la Doctrina de la Fe dentro de la Curia Romana, este dicasterio se reserva para sí mismo la remisión de los delitos más graves cometidos contra la moral y en la celebración de los sacramentos. Los delitos más graves actualmente reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe han sido establecidos por el motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela,* de 30 de abril de 2001, y son los que detallamos a continuación [20].

a) *Delitos contra la Eucaristía*

Los delitos contra el Santísimo Sacramento de la Eucaristía son los más graves, ya que la Eucaristía contiene todo el bien de la Iglesia. Los delitos aquí tipificados son cinco: el primero es la profanación de las especies eucarísticas, esto es, llevar o retener o arrojar las especies, consagradas con fines sacrílegos (c.1367), debiendo indicar que el término «arrojar» comprende no sólo el hecho de tirar las especies, sino también «cualquier acción voluntaria y gravemente despreciativa de las Sagradas Especies» [21]. Este delito abarca diferentes figuras delictivas, estando todas ellas sancionadas con la pena de excomunión *latae sententiae.*

El segundo delito es atentar la celebración litúrgica del Sacrificio eucarístico, esto es, que la realiza quien no ha sido ordenado sacerdote (c.1378 § 2 1.º); el tercero es simular la misma por parte de un sacerdote (c.1379), esto es, practicar externa y conscientemente los ritos y ceremonias propios de la recta y válida administración del sacramento, sin que dicho sacramento llegue a producirse, bien por expresa exclusión de la intención, bien por la utilización de una materia sólo aparentemente válida. El primero de los delitos está castigado con la pena de entredicho *latae sententiae,* y si el autor es un diácono con la de suspensión; el segundo de los delitos, cuyo autor tiene que ser un sacerdote, está sancionado con una pena preceptiva indeterminada.

[20] F. R. Aznar Gil, «Delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Texto del m. pr. *Sacramentorum sanctitatis tutela* y comentario»: REDC 61 (2004) 433-472.

[21] AAS 91 (1999) 918.

El cuarto de los delitos es la concelebración prohibida del Sacrificio eucarístico con ministros de comunidades eclesiales que no tienen la sucesión apostólica ni reconocen la dignidad sacramental de la ordenación sacerdotal. Es uno de los supuestos comprendidos en la *communicatio in sacris* prohibida [22], y ya penalizada genéricamente en el c.1365 con una sanción preceptiva indeterminada. Y el quinto delito tipificado es la consagración, con fines sacrílegos, de una materia sin la otra en la celebración eucarística, o de ambas fuera de la celebración eucarística, acciones que ya estaban tajantemente prohibidas por el c.937. El autor del delito tiene que ser siempre un sacerdote, puesto que sólo él es ministro capaz de confeccionar el sacramento de la Eucaristía, y la pena establecida es preceptiva indeterminada.

b) *Delitos contra el sacramento de la penitencia*

El sacramento de la penitencia ha gozado tradicionalmente de una tutela penal específica por su especial significado e importancia. Hay cinco delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe en esta materia: el primero es la absolución del cómplice en un pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo, fuera del peligro de muerte, permitida por el c.977, y que, además de ser inválida, está castigado con la pena de excomunión *latae sententiae* (c.1378 § 1). El delito de absolución del cómplice en un pecado grave contra el sexto mandamiento del Decálogo tiene lugar independientemente del momento de la comisión del pecado mismo: es decir, el sacerdote está privado de la facultad de absolver a su cómplice incluso en el supuesto en el que él no fuera sacerdote en el momento de cometer el pecado, aunque hubiesen pasado decenios y ninguno de ellos hubiese pensado en llegar a ser sacerdote. El delito se debe consumar, es decir, debe darse la absolución aunque ésta sea inválida (c.977).

El segundo delito es la solicitación al pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo, realizada durante la confesión o con ocasión o pretexto de la misma, y dirigida a pecar con el mismo confesor. Formulación parecida a la del c.1387, si bien en el canon no se penaliza la solicitación a pecar sólo con el confesor, sino con cualquier persona. La configuración del delito de solicitación reservado a la Congregación para la Doctrina de la Fe tiene los siguientes elementos: el autor del delito es un sacerdote; la acción delictiva presupone un nexo con la confesión sacramental y consiste en solicitar, incitar positivamente al penitente a cometer un pecado contra el sexto

[22] C.908; «Directorium Oecumenicum noviter compositum (25-3-1993), n.4»: AAS 85 (1993) 1039-1118.

mandamiento del Decálogo, durante la confesión o con ocasión o pretexto de la misma, con el mismo confesor, de cualquier modo que se haga y aunque el penitente no lo realice o rechace la solicitación. La pena establecida es preceptiva indeterminada.

El tercer delito es la violación directa del sigilo sacramental (c.1388 § 1): su autor es el confesor; la acción delictiva consiste en que el confesor revela lo que constituye el objeto de la confesión, es decir, los pecados conocidos en la confesión junto con el nombre de la persona que los ha cometido; y la pena establecida es la de excomunión *latae sententiae.*

El Romano Pontífice, además, en audiencia concedida el 7 de febrero de 2003, decidió que también estaban reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe dos delitos más: la violación indirecta del sigilo sacramental (c.1388 § 1), que se debe castigar en proporción con la gravedad del delito; y la divulgación en los medios de comunicación social de lo manifestado durante la confesión por el confesor o por el penitente, que está penalizado con la pena de excomunión *latae sententiae.*

c) *Delito contra la moral*

El último de los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe es uno de los comprendidos en la numerosa factiespecie delictiva del c.1395 § 2: concretamente, el clérigo que comete un delito contra el sexto mandamiento del Decálogo con un menor de dieciocho años. El autor del delito debe ser un clérigo; la acción delictiva comprende cualquier actuación contra el sexto mandamiento del Decálogo con un menor de dieciocho años; sean actos homosexuales o heterosexuales, se realicen o no de acuerdo con el menor, estén o no penalizados por la legislación penal de la sociedad, etc.; y la pena establecida es preceptiva indeterminada, no estando excluida la expulsión o deposición del estado clerical [23].

d) *La prescripción de la acción criminal*

La Congregación para la Doctrina de la Fe se reserva tanto la absolución o remisión de las penas establecidas contra estos delitos como la imposición de las penas a sus autores cuando se trate de los

[23] La configuración exacta de este delito, así como su penalización, plantea numerosos problemas: F. R. Aznar Gil - A. J. Chong Aguila, «Abusos sexuales a menores realizados por clérigos: normas de los obispos de los Estados Unidos de América (2002). Textos y comentario»: REDC 62 (2005) 9-89.

delitos penalizados *ferendae sententiae,* es decir, que las penas se deben imponer tras el correspondiente proceso penal, judicial o administrativo: en estos casos, el Ordinario, cuando tenga noticias verosímiles de la comisión de algún delito reservado, una vez realizada la investigación previa, lo debe notificar a la Congregación para la Doctrina de la Fe, que establecerá si se incoa un proceso o no, y si lo inicia el Ordinario propio o la misma Congregación.

Hay que tener en cuenta, finalmente, que la acción criminal para estos delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe prescribe a los diez años de cometido el delito o, si se trata de un delito permanente o habitual, desde el día que cesó. En el caso del delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de dieciocho años, la prescripción comienza a contar desde la fecha en que el menor cumple los dieciocho años.

2. Delitos reservados a la Sede Apostólica

El CIC, además de los delitos enumerados anteriormente, reserva la absolución o remisión de otros delitos a la Sede Apostólica. El primero de ellos es el atentar físicamente contra el Romano Pontífice: no es necesario consumar el ataque físico, la acción intentada, sino que basta atentar. La pena establecida es la de excomunión *latae sententiae,* reservada como decimos a la Sede Apostólica. Y si el autor es un clérigo, se le pueden añadir otras penas (c.1370 § 1).

Otro delito reservado a la Sede Apostólica es el de la consagración episcopal ilegítima, es decir, conferir a alguien la consagración episcopal sin mandato pontificio (c.1382). Se trata de un delito tradicional en la Iglesia y que durante el siglo XX ha tenido algunas manifestaciones bien conocidas. El actual c.1013 determina que «a ningún obispo le es lícito conferir la ordenación episcopal sin que conste previamente el mandato pontificio». El delito, tipificado en el c.1382, consiste en conferir o recibir válidamente, esto es, con la debida intención, materia y forma, la consagración episcopal pero sin mandato pontificio. Los autores del delito son el obispo consagrante (c.1012) y el que recibe válidamente de él la consagración episcopal: no quedan comprendidos como tales ni los obispos consagrantes ni los presbíteros asistentes [24]. La pena establecida es la de excomunión *latae sententiae,* estando reservada su absolución a la Sede Apostólica.

Finalmente, en la elección del Romano Pontífice hay prevista una serie de delitos y sanciones, algunas de ellas reservadas al futuro

[24] Por contra, el c.1459 § 1 del CCEO considera explícitamente como autores de este delito a todos los obispos que administraron la ordenación episcopal ilegal.

Pontífice o a la Sede Apostólica [25] violación del secreto absoluto con quien no forme parte del Colegio de los cardenales electores, violación, por parte del personal al servicio del Colegio de cardenales, directa o indirecta del secreto, perpetrar simonía en la elección del Romano Pontífice, recibir intervencion externa al Colegio de los cardenales durante la eleccion del Romano Pontífice, hacer pactos, acuerdos, promesas y otros compromisos por los que se obligue a dar o negar el voto a uno o algunos, etc

3 Otros delitos especiales

Vamos, finalmente, a describir la tipificación de algunos delitos que, aunque su remisión no está reservada a la Sede Apostólica, tienen una especial repercusión y significado El primero de ellos, por motivos obvios, son los delitos de la apostasía, la herejía y el cisma tipificados en el c 1364 [26] delitos que, de una forma u otra, han sido siempre penalizados por la Iglesia, ya que se considera que atentan directamente contra la fe cristiana y la misma Iglesia La redacción del c 1364 fue objeto de una interesante discusión [27], y los elementos que tipifican estos delitos son los siguientes el delito es cometer apostasía, herejía o cisma La apostasía de la fe (c 751) es el rechazo total de la fe cristiana, la herejía es la negación o duda pertinaces de una verdad de fe, sin que se rechace totalmente la fe cristiana (c 751, 750), cometiendose este delito cuando se niega o se duda con pertinacia, es decir, teniendo conciencia de que lo que se niega o se expresa es contrario a una verdad de fe [28], el cisma, finalmente, es descrito como «el rechazo de la sujeción al Sumo Pontífice o de la comunión con los miembros de la Iglesia a él sometidos» (c 751)

El autor del delito puede ser cualquier fiel católico Las penas establecidas contra cada uno de estos delitos es la excomunión *latae sententiae,* no reservada a la Sede Apostólica Además, *ipso iure,* el autor queda removido del oficio eclesiástico (c 194 § 1 2 °), si bien

[25] JUAN PABLO II, «Constitucion apostolica *Universi Dominici Gregis de Sede Apostolica vacante deque Romani Pontificis electione* (22-2 1996)» AAS 88 (1996) 305-42

[26] M G VIOLA, *Delitti contro la religione e l unita della Chiesa con particolare riferimento all eresia nel CIC del 1983* (Roma 2000), C J ERRAZURIZ M , «La protezione giuridico penale dell'autenticita della fede Alcune riflessioni sui delitti contro la fede» *Monitor Ecclesiasticus* 114 (1989) 113 131

[27] *Communicationes* 9 (1977) 304-305, ibid , 16 (1984) 46-48

[28] Hay que tener en cuenta JUAN PABLO II, «Motu proprio *Ad tuendam fidem* (18-5-1998) AAS 90 (1998) 457-461 Por otra parte, la Congregacion para la Doctrina de la Fe realiza el examen de las doctrinas a tenor de las normas promulgadas en AAS 89 (1997) 830-835

ello «sólo puede urgirse si consta de ella por declaración de la autoridad competente» (c 194 § 2) Los clérigos, por otra parte, pueden ser castigados con las penas expiatorias descritas en el c 1336 § 1 2 °, 3 °, no exceptuada la expulsión del estado clerical si así lo requiere la contumacia prolongada o la gravedad del escándalo

El c 1374 tipifica otro delito tradicional en la Iglesia la inscripcion en una asociación que maquina contra la Iglesia Delito cuya tipificación ha variado notablemente en relacion con el CIC 17 y para cuya correcta comprensión es necesario conocer sumariamente su evolución [29] El c 2335 del CIC 17, antecedente y fuente del actual c 1374, establecia que «los que dan su nombre a la secta masónica o a otras asociaciones del mismo género que maquinan contra la Iglesia o contra las potestades civiles legítimas, incurren *ipso facto* en excomunion simplemente reservada a la Sede Apostólica» El c 2336, además, establecía otras penas añadidas cuando los autores eran clérigos y religiosos Se resumía así la larga serie de condenas promulgadas por la Iglesia católica contra la masonería y asociaciones semejantes, iniciadas por Clemente XII, en 1738, y Benedicto XIV, en 1751 Condena de la masoneria que se siguió manteniendo en años sucesivos

Sin embargo, despues de celebrado el Concilio Vaticano II hubo un intenso debate intraeclesial sobre esta condena genérica a todas las sectas masónicas sin distinción [30], que tambien se reflejó durante la redacción del actual c 1374 [31] y en la actual legislacion canónica se elimina la referencia explícita a las sectas masónicas, y se condena genéricamente la pertenencia a «una asociación que maquina contra la Iglesia» También se elimina la pena de excomunion *latae sententiae,* y en su lugar está prevista una pena preceptiva indeterminada para el miembro de la asociacion y la pena de entredicho para quien promueve o dirige esa asociación

La pertenencia, sin embargo, de los católicos a la masoneria sigue estando explícitamente prohibida el 26 de noviembre de 1983, la Congregacion para la Doctrina de la Fe publicó una declaración [32] en la que, en síntesis, se dice que no ha cambiado el juicio negativo de la Iglesia sobre la masoneria porque sus principios siempre se han

[29] F R Aznar Gil, «La pertenencia de los catolicos a las agrupaciones masonicas segun la legislacion canonica actual» *Ciencia Tomista* 122 (1995) 605-633, Z Suchecki, *La Massoneria nelle disposizioni del «Codex Iuris Canonici» del 1917 e del 1983* (Ciudad del Vaticano 1997)

[30] Vease los documentos de la Congregacion para la Doctrina de la Fe de 18-7-1974, 26-2-1975 y 17-2-1981 AAS 73 (1981) 240 241

[31] *Communicationes* 9 (1977) 320 y 16 (1984) 48-49, Pontificium Consilium de Legum Interpretandis, *Congregatio Plenaria diebus 20-28 octobris 1981 habita* (Ciudad del Vaticano 1991) 150-168 y 310 352

[32] AAS 76 (1984) 300

considerado inconciliables con la doctrina de la Iglesia y, por tanto, sigue prohibida por la Iglesia la afiliacion a la misma, que los fieles que pertenezcan a la masonería se hallan en estado de pecado grave y no pueden acercarse a recibir la Sagrada Comunión, y que, finalmente, las autoridades eclesiásticas locales no tienen competencia para emitir juicios sobre la naturaleza de las asociaciones masónicas que conlleven la derogacion de esta opinión

El c 1394 penaliza al clerigo y al religioso de votos perpetuos que atenta al matrimonio, siguiendo con ello las anteriores normas canónicas, si bien se ha modificado la pena establecida en el CIC 17 y nada se dice explicitamente sobre su cómplice El delito contemplado en el c 1394 § 1 tiene los siguientes elementos la accion delictiva consiste en celebrar matrimonio que será atentado, es decir, siendo consciente de que él no lo puede hacer (c 1087) Debe haber, en consecuencia, verdadero consentimiento matrimonial, naturalmente suficiente de por si, pero juridicamente ineficaz por existir un impedimento canónico dirimente del que el autor es consciente Se requiere, además, la celebración del matrimonio de acuerdo con una forma válida, canónica o civil o religiosa En caso contrario, esto es, si no hay consentimiento matrimonial ni forma del matrimonio, no se trataría de matrimonio, sino de un concubinato penalizado en el c 1395 § 1, o de otra forma de convivencia

El autor del delito es el clérigo (c 207 § 1), es decir, «el episcopado, el presbiterado y el diaconado» (c 1009 § 1), ya que «por la recepcion del diaconado, uno se hace clerigo» (c 266 § 1) Los diaconos permanentes ordenados estando ya casados (c 1031 § 2), si enviudan, quedan comprendidos en la prohibición de este canon La pena establecida es la de suspensión *latae sententiae* que, a tenor del c 1334 § 2, produce todos los efectos de la suspensión previstos en el c 1333 § 1, es decir, suspensión de los actos de la potestad de orden, de régimen y el ejercicio del oficio, si bien hay que tener en cuenta la necesidad de que la suspensión sea declarada por la autoridad competente para que afecte a la validez de los actos de régimen

El c 1394 § 1, además, señala que el clérigo incurre en lo establecido en el c 194 § 1 3 °, es decir, que quede removido *ipso iure* del oficio que tenga, y que puede ser castigado gradualmente con otras penas, incluida la expulsion del estado clerical La mujer con la que se atenta el matrimonio es coautora del delito o, al menos, cómplice necesario, por lo que se le debe aplicar lo establecido en el c 1329 Hay que tener en cuenta, finalmente, que a tenor de una declaración de 19 de mayo de 1997, fuera del caso de la administración del sacramento de la penitencia a un fiel en peligro de muerte (c 976), no es lícito al clérigo que haya atentado matrimonio ejercer las órdenes sagradas, especialmente la Eucaristía, ni los fieles le pueden solicitar

legítimamente su ministerio por ningun motivo, salvo en peligro de muerte, aunque la pena no haya sido declarada, tanto por la naturaleza del delito como por ser bien conocida la situación irregular y delictiva del clerigo [33]

El c 1394 § 2 describe el mismo hecho delictivo, variando su autor y la pena establecida el autor es el religioso de votos perpetuos no clérigo, es decir, el miembro de un instituto religioso que, no siendo clérigo, ha profesado válidamente votos perpetuos La pena establecida es de entredicho *latae sententiae,* quedando expulsado *ipso iure* del instituto religioso (c 694 § 1 2 °) Las sociedades de vida apostolica (c 729) y los institutos seculares (c 746) tienen establecida una norma idéntica

El c 1398, por último, describe los elementos que tipifican el delito canonico del aborto, definido por Juan Pablo II como la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano en la fase inicial de su existencia que va desde la concepción al nacimiento (EV 58) El delito consiste en producir efectivamente el aborto el 23 de mayo de 1988 el Consejo Pontificio sobre los textos legislativos declaro que por aborto debe entenderse no sólo la expulsion del feto inmaduro, sino también la muerte procurada del feto realizada de cualquier modo y en cualquier tiempo desde el momento de la concepcion [34] Es decir el hecho o acción delictiva consiste procurar de forma deliberada y dolosa la muerte del feto desde el momento de la concepcion y que ésta se verifique efectivamente, que se elimine a un feto vivo, siendo indiferente la tecnica o metodo que se emplee con tal de que se produzca la eliminación o muerte del feto en cualquier momento del proceso evolutivo del feto desde el momento de su concepción —ovulo fecundado, embrion, feto—, ya que desde el momento de la concepcion estamos siempre ante un ser humano en la fase inicial de su existencia Se trata, en suma, del denominado aborto directo, esto es, el pretendido deliberadamente como fin o medio no el aborto espontaneo, ni el involuntario, ni el indirecto (esto es, el que sucede como simple efecto colateral o consecuencia indirecta del acto)

El autor o autores del delito son todos los que lo han realizado intencionada, deliberada y dolosamente, debiendo tener en cuenta las circunstancias que modifican la imputabilidad (c 1322-1324) La pena establecida es la de excomunion *latae sententiae* para el autor o autores y para los denominados cómplices necesarios, es decir, aquellos sin cuya colaboracion el delito no se hubiera cometido (c 1329) El grado de intervención en el delito de otros colaboradores o cóm-

[33] AAS 90 (1998) 63-64
[34] Ibid, 80 (1988) 1818-1819

plices puede variar, por lo que habrá que determinar su imputabilidad y la pena con la que pueden ser castigados. La excomunión *latae sententiae* no está reservada a la Sede Apostólica.

Por otra parte, los que han cometido este delito y todos los que han cooperado positivamente en él son irregulares para recibir las órdenes (c.1041 4.º) o para ejercer las órdenes recibidas (c.1044 § 1 3.º), estando reservada su dispensa en situación ordinaria a la Sede Apostólica (c.1047 § 2 2.º; 1047 § 3), y pudiendo dispensar el Ordinario en el caso oculto urgente (c.1048). El c.695, finalmente, establece que el miembro de un instituto religioso que cometa este delito debe ser expulsado.

CAPÍTULO VI

DERECHO PROCESAL CANÓNICO

Por JOSE LUIS LOPEZ ZUBILLAGA

BIBLIOGRAFÍA

DE DIEGO LORA, C. - RODRÍGUEZ OCAÑA, R., *Lecciones de Derecho procesal canónico* (Pamplona 2003); GARCÍA FAILDE, J. J., *Nuevo Derecho procesal canónico* (Salamanca 2005); GOTI ORDEÑANA, J., *Tratado de Derecho procesal canónico* (Madrid 2001); IGLESIAS ALTUNA, J. M., *Procesos matrimoniales canónicos* (Madrid 1991); PANIZO ORALLO, S., *Temas procesales y nulidad matrimonial* (Madrid 1999).

El binomio ley-libertad ha tenido una mala convivencia a lo largo de la historia, especialmente a partir del nominalismo de G. de Ockham. Esa dicotomía adquirió especial relevancia tras el Concilio Vaticano II cuando algunos pedían la supresión del Derecho canónico en pro de una mayor libertad para el carisma. Como ya explicara Santo Tomás, no tiene sentido plantear dicha oposición entre libertad y ley, ya que el ser humano está mediatizado en su libertad por la ley. La libertad es aquella capacidad del hombre que le impele interiormente a elegir el bien, la verdad y aquello que lleva a la felicidad. Igualmente, en el ámbito eclesial la ley de la Iglesia es el camino que ayuda a elegir no sólo valores de orden natural, sino sobre todo ayuda a la consecución de la finalidad sobrenatural del hombre, su salvación eterna.

El Derecho procesal canónico es una parte de ese Derecho de la Iglesia, cuya función peculiar consiste en ayudar a determinar qué es lo justo cuando surge una controversia entre los fieles cristianos. El sentido eclesial de la justicia procesal supera el mero *dar a cada uno lo suyo* y llega hasta el *dar a cada uno lo verdaderamente suyo.* Por eso, en el orden procesal canónico no puede existir meramente la justicia formal, sólo se da una verdadera justicia cuando ésta es además veraz, es decir, cuando lo decidido judicialmente se adecua no sólo a las leyes (materiales y formales), sino sobre todo cuando se conforma con la verdad objetiva. Ése es, en definitiva, el fin último de todo proceso en la Iglesia, y en su virtud se explican diversas instituciones procesales canónicas que no poseen parangón en el derecho civil.

Esta síntesis de Derecho procesal canónico no pretende ser un estudio exhaustivo de la materia, simplemente intenta acercar a los alumnos de los estudios teológicos la realidad de una función eclesial de naturaleza pastoral y de gran importancia en la Iglesia. Nuestra intención ha sido en todo momento hacer más comprensible el ejercicio de la justicia en la Iglesia para quienes se acercan por primera vez a esta materia. Finalmente, queremos agradecer al profesor M. J. Arroba Conde la síntesis magistral que ha realizado en su obra *Diritto Processuale Canonico,* de donde hemos tomado lo referido a alguna de las instituciones jurídicas aportadas.

I. NATURALEZA, FUNDAMENTO Y FINALIDAD DE LA JUSTICIA EN LA IGLESIA

1. Introducción

El Derecho procesal canónico es una disciplina eminentemente jurídica, cuya finalidad es determinar el modo según el cual se debe proceder en los juicios que se realizan en la Iglesia. Ésta, como sociedad que es, necesita realizar el valor esencial de la justicia en las relaciones entre sus miembros. Dicha justicia es la que crea vínculos sociales que no se fundamentan en la mera ley de la fuerza, sino en la fuerza de la ley. La ley positiva de una sociedad se asienta en otra ley inserta en la naturaleza humana —la ley natural— y ésta es la participación de la ley eterna de Dios en el hombre, fundamento de la dignidad humana, que le ayuda a discernir el bien y el mal. Dios es autor de la ley natural por ser el autor de la naturaleza humana creada a su imagen y semejanza (Gén 1,26). Desde muy temprana época, la Iglesia vio la ley como una derivación de la autoridad de Dios. Por eso toda autoridad legítima, para San Pablo, proviene de Dios [1].

Es la persona la que da fundamento a la vida social [2], por eso para comprender el fenómeno del derecho hay que partir de la pregunta: ¿qué es el hombre?

[1] «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino» (Rom 13,1-2).

[2] Cf. PABLO VI, «Alocución al II Congreso Internacional de Derecho canónico (17-9-1973): *Communicationes* 5 (1973) 125.

a) *El ser humano como sujeto en relación*

La primera y una de las esenciales características que descubrimos es que el hombre aparece como un ser en relación. Toda persona está siempre en relación con el mundo que la rodea y con las otras personas. El estar en relación con el otro es una necesidad estructural del sujeto *(ubi homo, ibi societas),* de la que surgen las diversas posibilidades de actuación de la relación. La persona, en su libertad, se encuentra ante la responsabilidad de ejercer unas opciones morales entre las diversas posibilidades que se le ofrecen.

Con los bienes, valores y derechos que le son inherentes, el sujeto entra en relación con otros sujetos que, a su vez, son también portadores de bienes, valores y derechos personales. Se establece así una relación positiva de sociabilidad entre dos sujetos cuando se reconocen mutuamente como tales y se consigue el respeto mutuo de esos bienes, valores y derechos personales de cada uno. Sin embargo, en el ejercicio de su libertad un sujeto puede ponerse en una relación negativa con el otro, en el no-respeto de los derechos personales de que éste es portador. De aquí la necesidad de una intervención de la autoridad que, a través de la ley positiva, impida el establecimiento de una relación negativa entre dos sujetos, indicando cuáles son las obligaciones que hay que cumplir para que sean mutuamente respetados los derechos de cada uno.

b) *Justicia, derecho natural y derecho positivo*

Ulpiano definía la justicia como *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* [3] («constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo»). El *ius suum,* como contenido de la justicia distributiva e igualitaria o sinalagmática —conmutativa o judicial—, es el principio básico del derecho natural, que se arraiga en la exigencia moral de sociabilidad del hombre, esto es, la de ser reconocido como persona susceptible de derechos y la de reconocer también como tal a cualquier otro hombre, con todos sus bienes, valores y derechos. El Derecho positivo, como conjunto de leyes positivas, supone la actualización histórica de esta exigencia moral, en cuanto determinación concreta de las posibilidades en que cada uno pueda realizarse como persona en relación con los demás. Es precepto de justicia hacer lo que uno puede pretender fundadamente de otro y no hacer lo que constituiría una lesión de los derechos del otro.

[3] Cf. *Digestum* I, 1.

c) *Institución, ordenamiento jurídico, bien común y derechos subjetivos*

Un conjunto de relaciones intersubjetivas reguladas por unas normas de conducta forma una Institución; y el conjunto de las instituciones jurídicas, es decir, la regulación de las mismas por las leyes positivas, constituye el ordenamiento jurídico, que en su conjunto es la determinación histórica y objetiva de posibilidades y exigencias recíprocas legítimas que se intercambian entre los sujetos de las diversas relaciones jurídicas. La finalidad de un ordenamiento jurídico primario —autónomo, independiente y soberano— es el bien común como conjunto de circunstancias y de condiciones objetivas en las que los individuos y los grupos están en disposición de conseguir las finalidades esenciales de la propia naturaleza. De esta manera el ordenamiento jurídico, concreta y objetivamente, reconoce y tutela los derechos subjetivos de la persona, considerada como individuo o como formando parte de un grupo. Los derechos subjetivos, por su parte, indican la esfera de la autonomía inviolable de cada persona en el uso de los bienes y de los medios necesarios para satisfacer sus exigencias vitales, esto es, para realizarse como persona.

d) *Ley, obligación y responsabilidad*

La ley positiva, poniendo orden en la arbitrariedad, impidiendo la reducción del sujeto a objeto, realizando la estructura ontológica del sujeto en la relación de sociabilidad, «historificando» el derecho natural, induce a la voluntad subjetiva voluble —que tiende a detenerse en lo particular, perdiendo de vista la unidad de la totalidad— a hacerse voluntad objetiva y universal.

La obligación y la responsabilidad expresan la conexión necesaria entre voluntad subjetiva y voluntad objetiva. La ley positiva hace salir al sujeto del solipsismo práctico en el que tiende a encerrarse, y lo abre a la obligación responsable de un compromiso de sociabilidad.

e) *Controversia, sentencia y justicia*

La controversia tiene su origen en la transgresión de una ley o en un conflicto de intereses entre sujetos. El *ius suum* no se actualiza espontáneamente; por tanto, la resolución de la controversia por medio de una sentencia es la afirmación de la certeza del Derecho. La sentencia se configura de forma semejante a una ley positiva, en cuanto que, superior a las voluntades subjetivas particulares en con-

flicto, establece objetivamente el *ius suum* en concreto, esto es, lo que puede pretenderse legítimamente. De este modo se obtiene la actualización de la justicia.

En la controversia, la ley positiva, de suyo abstracta y genérica, se aplica a la vida y es interpretada, puesto que no puede identificarse con el derecho como realidad ontológica. Ningún ordenamiento jurídico debe considerarse como definitivo y exhaustivo, sino como fragmentario, sin que puedan preverse todas las situaciones concretas que pueden verificarse, ni expresar adecuadamente la exigencia moral de justicia que sostiene toda la experiencia jurídica.

f) *Coacción y pena*

Una vez violada una ley, para restablecer el equilibrio en la vida social, a través de una sentencia se conmina una pena. En esto se manifiesta la coactividad de la ley, que le hace aparecer en su carácter de heteronomicidad. En el caso de la conminación de una pena, la exigencia de justicia se expresa en el hecho de que cada uno en sus relaciones con los demás es considerado responsable de sus propios actos y sufre sus consecuencias en la reparación del daño producido. A esta responsabilidad obligante corresponde el derecho de pretender esa reparación.

La aplicación de la coactividad de la ley se dirige a que el sujeto se dé cuenta de que su voluntad subjetiva tiene que objetivarse en la voluntad general y universal. La pena debe tener una función educativa y no sólo punitiva y expiatoria, de forma que coopere a la adquisición de una conciencia social por parte del sujeto. Si la pena alcanza este fin, la ley heterónoma es interiorizada y el sujeto acepta voluntariamente lo que antes era sólo coacción para él y se abre a la obediencia, adhiriéndose a los valores sociales que comporta la ley.

La coacción no es una nota esencial de la experiencia jurídica en cuanto al fin que se quiere perseguir con la conminación de una pena; es posible alcanzarlo también de otras maneras. Incluso el perdón, judicial o no, no niega la exigencia de justicia y, por tanto, no niega ni el Derecho como realidad ontológica ni la ley positiva como realidad intencional que lo expresa, ya que el perdón tiene sentido en cuanto presupone la afirmación de la violación de un derecho y el previo reconocimiento de la transgresión legal.

2. La justicia en la revelación

En el antiguo Israel, la justicia consistía, sobre todo, en la defensa y protección del débil. La institución del año jubilar (Lev 25,8-17) tenía como fin restituir la igualdad de los hijos de Israel, pero especialmente estaba destinada a favorecer a los más débiles. Jesucristo, con su encarnación, introdujo un elemento nuevo en la naturaleza humana: el ser humano, además de ser «imagen y semejanza de Dios», al recibir el bautismo se hace portador de Dios. El bautismo hace al cristiano hijo de Dios con una nueva dignidad surgida de la recreación bautismal que es la participación en el misterio salvífico de la muerte y resurrección del Señor.

El ideal de justicia que Jesucristo muestra en los evangelios es manifestación de la vida interna de Dios, la unidad. Y esa unidad se alcanza por medio del amor (Jn 14-16). Jesucristo en la nueva y eterna alianza cumple toda justicia divina (1 Cor 1,30) y pone el fundamento angular de toda justicia humana: el que cree en él se hace justo y puede cumplir las obras de justicia, ya que vive en la caridad de Dios [4].

En la muerte y resurrección de Jesucristo, Dios restituye al hombre la relación de comunión con Dios y con sus semejantes que había perdido con el pecado. De esta manera el hombre queda plenamente reintegrado en su dignidad de hijo de Dios y en sus derechos primigenios y fundamentales, sin distinción alguna [5]. Por eso la persona humana no está ya sometida a la esclavitud del pecado, ni se conforma con la estrechez de la justicia distributiva o igualatoria.

La justicia del discípulo de Jesús, que forma parte del nuevo pueblo de Dios y que quiere entrar en el reino de los cielos, tiene que superar la justicia de los escribas y de los fariseos (Mt 5,20), ya que su autocomprensión tiene que estar en relación con la persona de Jesús, que cumple toda la justicia, toda la voluntad del Padre manifestada en la alianza (Mt 3,15). La justicia establecida por Cristo, aunque esté en continuidad con la de la antigua alianza, es nueva, porque actúa plenamente la presencia de Dios entre los hombres y, al obrar así, es el fundamento de toda posibilidad de realización de la convivencia del hombre con Dios y con sus hermanos (Mt 1,23; 18,20; 28,20). Esta nueva justicia es la que hace posible la realización plena de la verdadera justicia por parte del hombre, esto es, de su posición en una relación de comunión y de amor con Dios y con los hermanos.

[4] Cf. Jn 3,18-21; 5,19-30; 1 Jn 2,29; 2 Cor 6,14-18; 7, 1-2; Gál 5,13-15; Ef 2,8-1.19.

[5] Cf. Lc 15,20-24; Gál 3,26-29; Ef 2,11-22; 1 Cor 12,12-13; Rom 8,14-17.28-30; 1 Jn 3,1-2.

La justicia evangélica, como manifestación de la justicia-caridad salvífica de Dios, tiene que unir a todos en el nuevo pueblo de Dios, cuyas reglas fundamentales son la solidaridad y la comunión. En efecto, en nombre de la justicia legal distributiva puede cometerse la mayor injusticia *(summum ius, summa iniuria)*, ya que puede ser violada esta regla fundamental, con el peligro de destruir a la misma comunidad (Mt 20,1-16; Lc 18,9-14). Podemos decir entonces que la caridad es forma de la justicia cristiana y que debe ser el elemento fundamental constitutivo del orden jurídico que regule la vida de la comunidad de los discípulos de Cristo [6].

El ideal de justicia que propone Jesús, y que se desprende de su enseñanza, tiene siempre presente que no puede haber una ley verdadera que no tenga en cuenta la norma moral positivizada en el Decálogo; pero, además, el ideal de la justicia sólo puede alcanzarse acogiendo la ley suprema de Dios, la caridad, porque sólo la ley de la caridad puede crear una sociedad más perfecta. Jesucristo plantea un ideal de justicia que supera la simple igualdad, ya que su referente último está en la unidad y el amor divinos, que deben reflejarse en la vida de la sociedad cristiana. Por eso el ideal cristiano será tratar siempre a cada hombre como un fin y no como un medio. Tratar a todo ser humano como a Cristo, no tratándole como a un igual, sino como a un superior. En esa concepción no cabe el enfrentamiento entre iguales, ya que la caridad supera siempre las diferencias.

3. Principios del ordenamiento jurídico-canónico

La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo y sacramento radical de salvación, no es una sociedad como cualquier otra, aunque coincida con otras en el hecho societario. La naturaleza que constituye esencialmente a la sociedad eclesial es ante todo de origen divino, y este hecho afecta sobremanera a toda la vida de la Iglesia y, como no puede ser de otra forma, al mismo Derecho de la Iglesia como conjunto de normas que rigen en este mundo la vida de esa sociedad, que es misterio sobrenatural y realidad visible a la vez. Por ello, el Derecho canónico forma parte de la realidad sacramental y sobrenatural de la Iglesia. Su finalidad, por tanto, no se distingue de la de la misma Iglesia: *Salus animarum, quae in Ecclessia suprema semper lex esse debet* (c.1752). Por eso, tiene siempre una dimensión vertical —la salvación eterna— y una dimensión horizontal —cumplimiento de la ley del amor.

[6] Cf. G. GHIRLANDA, *Introducción al derecho eclesial* (Estella 1995) 17-20.

En su aspecto visible, el Derecho canónico posee una funcionalidad precisa consistente en realizar en la vida de la Iglesia aquella triple función de Cristo, sacerdotal, profética y real, estableciendo las normas necesarias para que la Iglesia pueda expresar en el mundo esa triple potestad recibida de Cristo.

La ley de la Iglesia expresa la inserción en la comunidad de los hijos de Dios a través de la comunión en la fe, en los sacramentos y en el gobierno de la Iglesia. La ley es en la Iglesia el medio para alcanzar el bien común, la mutua caridad y al fin la salvación eterna. Esta realización del bien común eclesial se fundamenta en una doble comunión: vertical, con el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, y horizontal con todos los miembros de la Iglesia. Dicha comunión es favorecida por la ley canónica que debe constituir una ayuda para la realización personal y social de los fieles en la Iglesia a través del amor a Dios y al prójimo.

Para la correcta realización del ideal de justicia eclesial existe en el ordenamiento canónico una institución jurídica peculiar que, aunque procede de la tradición jurídica romana, recibe sin embargo en la Iglesia una motivación y un fundamento nuevo. Frente a las circunstancias concretas en que se mueve imprevisiblemente el individuo, la ley tiene que encontrar a menudo en su aplicación un correctivo de su rigor por el bien sobrenatural del propio individuo. Así, en la Iglesia la equidad constituye la cualidad intrínseca de sus leyes, la norma de su aplicación, una actitud de espíritu y de ánimo de la autoridad que modera la aplicación de las normas.

La equidad canónica reclama una justicia superior que es necesario hacer presente en las vicisitudes humanas; ésa es la misma justicia divina, que se distingue de la justicia legal, que está contenida de forma general y abstracta en las normas humanas puramente positivas. Expresa la caridad y conduce a la caridad, que es don del Espíritu, y por eso, buscando siempre el bien en orden a la salvación eterna, intentará curar y educar en vez de castigar. En la equidad canónica brilla el carácter pastoral del derecho eclesial como nota peculiar del mismo [7]. No se puede ser esclavos del rigor de las normas, es necesario que se atempere la ley positiva a través de la ley de la caridad.

Ésta es la razón fundamental por la que el proceso canónico busca no sólo la realización de la justicia concreta, sino sobre todo de la verdad, ya que en el ámbito canónico no cabe justicia sin verdad. No se puede sacrificar la justicia auténtica al rigor de las normas procesales. Por ello, el Derecho procesal canónico articula una serie de figuras peculiares que no están presentes en otros ordenamientos pro-

[7] Cf. Íd., *El derecho en la Iglesia misterio de comunión* (Madrid 1992) 81.

cesales y cuya exclusiva misión es servir a ese supremo valor de la verdad. La cosa juzgada por doble sentencia conforme o la perpetua revisión de las causas del estado personal no son sino manifestaciones procesales de la equidad procesal que quiere convertirse en caridad pastoral con los justiciables, ofreciendo siempre la verdad como solución definitiva a toda controversia pastoral. No puede ser considerada justa aquella sentencia que no sea sustancialmente veraz, ya que, si así fuese, se estaría conculcando el principio de la caridad, fin supremo de toda norma eclesial y también de las leyes procesales.

II. CONCEPTO DE DERECHO PROCESAL

1. Introducción

Como afirma el viejo adagio romano de Cicerón *Ubi societas, ibi ius.* Donde se da la sociedad, allí existe el Derecho. El término «Derecho» procede del término latino *directum* = «lo recto», «lo justo». Lo justo será, por tanto, aquello que tiende a la realización de la justicia. La necesidad del Derecho surge del carácter social del hombre, ya que Dios, por creación, ha hecho a todos los hombres sociables. De alguna forma la sociabilidad humana es también manifestación de su carácter creatural de imagen y semejanza de Dios, ya que Dios es también social en cuanto que la vida intradivina es mutua relación de amor entre las tres divinas personas.

Siendo la justicia la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo (Ulpiano), el Derecho tiende a realizar la justicia otorgando a cada uno lo que le pertenece legalmente. En la Ley se contiene en esencia lo que tiene que ser la justicia en la práctica. Por eso podríamos definir el Derecho como el conjunto de normas destinadas a realizar la justicia.

No obstante, el término «derecho» posee diversidad de sentidos. Hay que distinguir en primer lugar un «derecho» en sentido personal, que podríamos definir como aquel conjunto de facultades que tiene una persona —bien por concesión del derecho natural, o por el derecho positivo—, y que son susceptibles de ser actuadas libremente. Estos derechos constituirían lo justo personal, distinto de lo justo social encarnado en el ordenamiento jurídico como conjunto de normas, al cual damos el nombre de Derecho.

En este sentido el Derecho sería aquel conjunto de normas que organiza la vida social de forma justa. El Derecho es quien distribuye socialmente los derechos y las correlativas obligaciones de manera que sea posible la realización social de estos derechos. Por eso el Derecho es eminentemente social, porque va dirigido siempre a un

conjunto social más o menos amplio, ya que si no hay sociedad no puede existir el Derecho.

La Iglesia y el Estado son esencialmente diferentes, aunque ambos tienen en común una naturaleza societaria. El Estado es creación moderna de la sociedad humana, y por tanto no es una institución de derecho natural. La Iglesia tiene una estructura doble: por un lado posee una parte material, constituida por todas las personas que abrazan la fe en Cristo y han recibido el bautismo; y por otro posee una parte espiritual constituida por la presencia del Espíritu de Dios en ella. En esto se diferencia sustancialmente del Estado, cuya estructura es meramente material. El Estado está formado por un grupo de personas que participan de una cultura, una historia, un idioma y un territorio comunes. El fundamento último de la estructura visible de todo Estado es el Derecho natural, que establece la naturaleza societaria del hombre que se organiza socialmente a través de la institución estatal. Por ello, el Derecho natural debería ser respetado a la hora de establecer la legislación de cada Estado, ya que debe ser el inspirador último de la reglamentación de la vida social, de manera que las leyes positivas no constituyan nunca un obstáculo a la plena realización de los fines que el ser humano posee y que están insertos en su misma naturaleza.

2. La ley y el ejercicio del poder

Tanto en la Iglesia como en el Estado, la organización de la sociedad gira en torno a la ley. Ésta es el alma vertebradora de la convivencia social. La autoridad que dirige la vida social debe hacerlo siempre acorde con el imperio de la ley. Este ejercicio del poder se realiza por medio de la potestad ejecutiva y judicial. La primera, a través de los actos administrativos, rige la vida ordinaria de la sociedad que gobierna. La segunda soluciona los conflictos entre los sujetos sociales o entre éstos y la misma sociedad a través de los procesos judiciales.

En lo que se refiere al ejercicio del poder en ambas sociedades —Iglesia y Estado—, la única y radical diferencia se halla en el hecho de que las democracias modernas fundamentan el poder en la famosa división de poderes de Montesquieu, más o menos exacta, ya que en la mayor parte de los casos el poder legislativo ejerce una función tutelar del ejecutivo y del judicial. Sin embargo, dicha división no existe en la Iglesia, sino más bien lo contrario: una concentración de poderes en las figuras capitales que son el Papa y los obispos. Ambos poseen la potestad legislativa, ejecutiva y judicial en plenitud, simplemente se diferencian en el ámbito del ejercicio de di-

cha potestad. Mientras el Papa ejerce los tres poderes en toda la Iglesia universal, los obispos lo hacen sólo en el ámbito territorial que se les confía, esto es, en su propia diócesis.

La Iglesia posee esa triple potestad recibida de Jesucristo: sacerdote, profeta y rey, que ha transmitido su propia potestad a los Apóstoles y estos a su vez a sus sucesores los obispos. Por eso, existe una gran diferencia también en la normativa que regula la vida de la sociedad eclesial y la estatal. La primera tiene un ordenamiento jurídico constituido por normas de Derecho divino, normas de Derecho natural y normas de Derecho positivo; mientras que el Estado constituye su ordenamiento jurídico sólo con normas de Derecho natural y positivo. Entendiendo siempre por estas últimas todas aquellas normas positivizadas, es decir, promulgadas de alguna forma.

3. Concepto de Derecho procesal

Dentro de todo el ordenamiento jurídico ocupa una parte importante el denominado Derecho procesal. Como tal podemos definirlo como aquella parte del Derecho que regula el proceso judicial constituido por una sucesión de actos o acontecimientos desarrollados ante un órgano jurisdiccional. El Derecho procesal regula por tanto una realidad dinámica cual es el proceso. La naturaleza jurídica del Derecho procesal es la de ser un Derecho adjetivo; esto es, un Derecho para el Derecho, en el sentido de que el Derecho procesal establece las normas según las cuales debe realizarse el proceso en el que es juzgada una determinada causa en relación a una normativa diferente y determinada —civil, mercantil, laboral, penal, etc.—. Las normas que regulan el fondo de la materia procesal, y según las cuales debe juzgarse la justicia de la causa concreta, se denominan Derecho sustantivo o material, para distinguirlos de las normas que regulan sólo la forma del procedimiento a seguir para alcanzar dicha justicia, llamadas normas de Derecho adjetivo o formal. El Derecho sustantivo o material determina el contenido, el qué del proceso. El Derecho procesal, adjetivo o instrumental determina la forma, el cómo, el modo de realizar el Derecho sustantivo poniéndolo por obra en el caso concreto.

El Derecho procesal es una parte del llamado «Derecho público» porque expresa la soberanía y el poder de juzgar de la Iglesia o del Estado. Se diferencia sustancialmente del llamado «Derecho privado», en el que se incluyen todas aquellas ramas del ordenamiento jurídico que hacen referencia a los derechos de los particulares. El Derecho procesal está, pues, constituido por todas aquellas normas que regulan la forma de actuación concreta de la potestad judicial.

El Derecho procesal canónico pertenece al ámbito del Derecho canónico, el cual, como el Derecho civil en sentido amplio [8], posee diversas ramas que regulan aspectos diversos de la vida social eclesial. El Derecho canónico se distingue esencialmente del Derecho civil tanto en el origen de sus normas como en los destinatarios de las mismas. El Derecho canónico no puede ser considerado una especie del término genérico «Derecho». No lo es por cuanto el origen de la sociedad eclesial es totalmente diferente al de la civil; la Iglesia tiene un origen divino, mientras el Estado es una creación meramente humana. Igualmente, se diferencia también respecto a los destinatarios de sus normas, que son el conjunto de fieles que han abrazado la fe libremente; sin embargo, la pertenencia a un determinado Estado no es algo libremente elegido, sino que se nos impone. Y finalmente se distingue también por la finalidad de sus normas, por cuanto el Derecho canónico busca la salvación eterna de los miembros de la Iglesia, mientras el Estado tiene como finalidad de sus normas la realización del bien común en el ámbito de este mundo. Por ello el Derecho canónico es esencialmente diferente del Derecho del Estado. Ésa es al fin la razón del c.1446, que considera los pleitos un mal en la Iglesia, ya que llegar al proceso supone, de alguna forma, claudicar de la ley de la caridad, que debe ser siempre la norma esencial que regule las relaciones de los miembros de la Iglesia [9].

III. EL PROCESO

1. Introducción

Si tuviésemos que definir una realidad tan compleja como es el proceso judicial podríamos afirmar de él que es una sucesión de actos dirigidos a la actuación de la ley, a la realización del Derecho objetivo. Tiene siempre como referencia a la ley, y es un medio para conseguir un fin preciso que normalmente suele ser el reconocimiento de un derecho. Al menos por lo que se refiere a la mayor parte de los procesos eclesiales en los que se ventila, bien la validez de algún

[8] La expresión «Derecho civil» puede emplearse en un doble sentido: en sentido estricto identifica a una parte del Derecho estatal que regula las cuestiones primordiales del derecho privado referidas a la persona (nacionalidad, matrimonio, sucesiones, etcétera); en sentido amplio es utilizada en la canonística para distinguir el Derecho canónico del Derecho del Estado.

[9] Todos los fieles, y en primer lugar los obispos, han de procurar con diligencia que, sin perjuicio de la justicia, se eviten en lo posible los litigios en el pueblo de Dios y se arreglen pacíficamente cuanto antes (c.1446 § 1).

sacramento o bien la resolución de alguna controversia relativa a algún derecho particular.

Con ello se pretende una doble finalidad: por una parte se realiza la justicia particular; y por otra se realiza también una cierta justicia social mediante la realización del bien personal, ya que al ordenamiento jurídico le interesa el bien social, y en la medida en que se obtiene la justicia particular de cada caso se está contribuyendo a que el bien público se lleve a término, ya que éste está preocupado por que se otorgue a cada cual su derecho. Entendiendo esto como un bien social en sí mismo.

El proceso, como instrumento de la realización de la justicia, toma la ley objetiva y la aplica a cada caso concreto. Aunque esto es así, esta definición no es completa, porque la autoridad judicial no busca sólo la actualización de la Ley, sino también la tutela de los derechos subjetivos. Igualmente, no siempre se busca la actuación de un derecho subjetivo, si bien todo proceso debe contener una *pretensión,* ya que la actuación del juez ha de ser solicitada en orden a dicha pretensión, que puede consistir en la reclamación de un derecho subjetivo o no, dependiendo de la materia del proceso.

Esencialmente, podemos afirmar que el proceso es un instrumento destinado a la tutela de los derechos subjetivos. El proceso será, por tanto, un instrumento destinado a la actuación de esas pretensiones acordes con el derecho objetivo. De esta forma podríamos definir el proceso como la sucesión de actos jurídicos que tienden a la actuación de una pretensión fundada en la Ley, mediante la intervención de un órgano dotado de jurisdicción. Por ello, sin la existencia de una ley objetiva previa no puede haber proceso alguno.

2. Origen de la actividad procesal

Toda actividad procesal surge de un órgano jurisdiccional, es decir, de quien tiene potestad para juzgar (tribunales y jueces). Para que se pueda llamar proceso a un conjunto de actos, debe existir una actuación de pretensiones ante un órgano dotado de competencia jurisdiccional.

El objeto de todo proceso consiste en actualizar la pretensión procesal, que es una declaración de voluntad por la que un sujeto solicita del órgano jurisdiccional una determinada conducta frente a otro sujeto. Al sujeto que inicia el proceso introduciendo la pretensión se le denomina actor. Aquel frente al cual se solicita la pretensión es el demandado, siendo el tribunal el encargado de actualizar o no dicha pretensión. La pretensión procesal determina, por tanto, el

ámbito del proceso; es decir, el espacio en el que se desarrolla, ya que aquél no podrá versar sobre ninguna otra cuestión.

3. Cuestiones de terminología procesal

En la vida corriente se utilizan diversas palabras para identificar una realidad compleja cual es el proceso judicial. Así, por ejemplo, la palabra juicio se usa como sinónimo de proceso; sin embargo no poseen el mismo significado jurídico. Juicio es el acto del órgano jurisdiccional por el que se compara la pretensión con el Derecho objetivo concediendo o denegando la actuación pedida. El proceso es, sin embargo, la sucesión de actos jurídicos que llevan a realizar dicha pretensión. Uno de esos momentos es el juicio propiamente dicho, que compete exclusivamente a los jueces y del cual nace la decisión final del proceso llamada sentencia. El juicio como tal expresa un acto del intelecto en el que se manifiesta el parecer sobre determinada cuestión. Procesalmente es la definición de la controversia por parte del juez a la luz los elementos probatorios presentados por las partes. El antiguo c.1552 § 1 del CIC 17 decía que el juicio es: «la legítima discusión y definición ante un juez eclesiástico de una controversia en la cual la Iglesia tiene competencia». Esta definición recoge el aspecto cognitivo y discusivo del proceso.

Sin embargo, el concepto de proceso es algo más amplio. El término proviene de *procedere,* que significa «seguir, proseguir», e indica el aspecto dinámico del proceso. Según esto, el proceso sería una sucesión de actos jurídicos por medio de los cuales se llega a la solución del conflicto planteado. Otra etimología lo hace derivar de *cedere pro,* que significa «sustituir, ceder el puesto». Indica el aspecto transformativo del proceso. Cada acto procesal modifica la realidad controvertida hasta llegar a la decisión final. El proceso canónico sería, pues, una serie ordenada y sucesiva de actos legítimos que tienden a resolver una controversia. Los actos jurídicos realizados en el proceso tienen relación e interdependencia, no son aislados y deben ser legítimos, es decir, acordes con la ley.

Igualmente, se usa habitualmente el término litigio como sinónimo de proceso. Dicho término hace referencia a la situación de conflicto entre las partes que se produce en la mayor parte de los procesos. El litigio pone de manifiesto el conflicto de intereses de algunos procesos, no de todos, que se expresa en la lucha del actor con el demandado por la pretensión. Por tanto, no es lo mismo litigio que proceso, ya que este último supone una sucesión de actos jurídicos acordes con la ley.

Otro término que también viene usándose como sinónimo de proceso es el de pleito. El pleito es la cuestión debatida en el proceso, aquello que se ventila en él. En definitiva, es la pretensión sobre la que discuten las partes. Por tanto, pleito es sinónimo de pretensión y no de proceso, el cual hace referencia más bien a la sucesión de actos legítimos que actualizan dicha pretensión.

Finalmente, hay otro término que se aplica muy habitualmente en el ámbito procesal, es el de causa. Se usa para hablar del objeto del proceso, de la pretensión del mismo. Indica el aspecto material del proceso por contraposición al formal (el procedimiento). Es el motivo de controversia o el conflicto de derechos que la autoridad debe decidir de acuerdo con la ley (material y procesal).

4. Naturaleza jurídica del proceso

En todo proceso hay un conjunto de relaciones, de las partes entre sí y de éstas con el juez. Estudiar la naturaleza de estas relaciones constituye la explicación de la esencia del proceso. En este sentido se han barajado diversas teorías acerca de la naturaleza jurídica del proceso.

a) *Proceso como contrato.* El proceso sería un contrato entre las partes contendientes que se comprometen a aceptar la decisión del juez. Esta concepción es un tanto errónea por ignorar la presencia de la autoridad del juez como órgano público que confiere al proceso un carácter oficial y no meramente privado.

b) *Proceso como cuasicontrato.* Esta teoría es semejante a la anterior; el proceso sería algo semejante a un contrato. Prima el aspecto privado de la relación entre actor y demandado, orillando la función del juez, que no es accesoria, sino necesaria y principal. Ignora el papel del ordenamiento jurídico y del órgano jurisdiccional, porque el proceso es también algo público, ya que interviene un juez dotado de potestad pública. El proceso tiene por ello una función de construcción del bien social al asegurar la convivencia pacífica de los ciudadanos. La concepción del proceso como contrato o cuasicontrato pertenece a una época en que el sentido del proceso era fundamentalmente algo privado.

c) *Proceso como relación jurídica.* Esta teoría se fija en las relaciones que se establecen en el proceso: entre las partes y de éstas con el juez, en cuanto a derechos y deberes que comportan. Concede gran importancia a la decisión procesal, por eso la sentencia sería una especie de ley para las partes intervinientes en el proceso. El error de esta teoría estaría en considerar verdaderos derechos y deberes a los vínculos que se establecen en el proceso, ya que se trata en

realidad de relaciones públicas. Los derechos y obligaciones que dimanan del proceso lo hacen en virtud de la ley, no del proceso mismo ni mucho menos de la mera voluntad de las partes. Es la ley sustantiva y procesal la que concede relevancia a ciertos actos procesales, especialmente a la sentencia, y no el proceso como tal. Esta concepción del proceso surge con la progresiva comprensión del proceso como intervención del poder público en pro del bien común.

d) *Proceso como situación jurídica.* Esta teoría concibe el proceso como un conjunto de expectativas, cargas y posibilidades de obrar que constituyen una situación jurídica fundada en la ley, esa situación jurídica es la litispendencia misma. Esta teoría ignora que hay verdaderos derechos y obligaciones de naturaleza procesal y no meras situaciones en expectativa. Reduce el proceso al mínimo, pues no es sólo una situación, ya que ignora que hay derechos y obligaciones originados en la ley que se ponen de manifiesto en el mismo proceso.

e) *Proceso como institución propia.* Esta teoría del famoso procesalista español Jaime Guasp concibe el proceso como una institución propia. Es decir, como un complejo de actividades relacionadas entre sí por el vínculo de una idea común objetiva, a la que figuran adheridas las diversas voluntades particulares de los sujetos que intervienen en el proceso. El proceso como institución jurídica propia se compone de una idea objetiva, que es la pretensión, y de diversas voluntades en torno a la misma: la del actor buscando la actualización de la pretensión, la del demandado negando la misma, y la del juez estableciendo la solución autoritativa. Quizá se puede decir que ésta es la teoría más acertada, ya que el proceso tiene una naturaleza pluriforme que le configura como un ente propio y específico.

5. Características del proceso

El proceso es sin duda una institución jurídica permanente, ya que siempre permanece algo en el proceso. Ese algo que permanece es la pretensión procesal; durante el proceso es el hilo conductor del mismo, y, una vez concluido la decisión acerca de la pretensión permanece como norma para las partes regulando la relación jurídico-social de éstas de forma justa. La resolución tomada permanece aún fuera del proceso realizando la paz social y la justicia de la ley en ese caso concreto

El proceso es también una institución jurídica que posee un carácter objetivo, ya que no está sometido estrictamente a la opinión de las partes. La objetividad la aplica el juez al determinar la actualización de la ley en ese caso concreto.

Igualmente, supone también una distribución jerárquica, ya que el juez se sitúa en el proceso por encima de las partes en cuanto que su potestad hace que su decisión sea obligatoria para las mismas, condicionando sus derechos y obligaciones. Mientras actor y demandado están en la misma posición, ya que el derecho de defensa supone dicha igualdad de las partes, el juez está por encima de ellas porque ha de decidir con autoridad y su decisión obliga a las partes en virtud de la misma ley. Por ello el juez posee también una serie de poderes dentro del proceso, si bien en los procesos contenciosos en los que sólo está en juego el bien de las partes tiene una relativa actitud pasiva, pues el organismo procesal ha de ser movido por las partes.

Por ello, el proceso no es algo modificable por la voluntad de los contendientes; no obstante existen partes dispositivas en las que se pone en manos de las partes el actuar en algún sentido, pero esto no significa que puedan modificar la estructura del proceso, ya que el proceso no es algo meramente privado, sino que tiene una estructura fija e inamovible que le viene dada por estar regulado en la ley.

El proceso también se adapta a la realidad de cada momento. Aunque hay una estructura esencial que procede del derecho romano, el proceso, tal como lo conocemos actualmente, ha tenido una serie de reformas, pues la ley procesal es modificable adaptándose a las circunstancias y sensibilidad de cada momento.

6. Finalidad del proceso

La finalidad del proceso puede confundirse con la de los diversos protagonistas del mismo: juez, actor y demandado. El juez pretende la actualización de la justicia, es decir, que se le dé a cada uno lo que le corresponde respecto a la pretensión procesal planteada. El actor intenta que se reconozca su derecho manifestado en la pretensión y para ello utiliza la acción, que es un derecho de naturaleza exclusivamente procesal, destinado a la actualización de otro derecho de naturaleza subjetiva. Existe un derecho material o sustantivo, que regula la materia objeto del proceso, y un derecho formal o procesal, que regula el derecho de acción, que es el medio por el cual se va a ejercer la reclamación de la pretensión procesal, la cual está sustentada por el derecho sustantivo material. Sin la existencia de esa acción procesal no se puede reconocer judicialmente el derecho subjetivo que fundamenta la pretensión y que está avalado por la ley material o sustantiva.

Por su parte, el demandado busca contradecir el derecho subjetivo del actor, para lo cual ha de presentar también un derecho subjeti-

vo que contradiga al del actor, de modo que al ser incompatible con el de aquel obligue al juez a declarar autoritativamente cuál de los dos está protegido realmente por la ley en su supuesto derecho.

La finalidad del propio proceso sólo puede ser, sin embargo, la realización de su función objetiva, que no es otra que la solución de la pretensión procesal: afirmar o negar lo discutido por las partes, para así actualizar la justicia y realizar la paz social, que es lo que interesa a la autoridad en orden al bien común. Con ello se evita la justicia privada, fuente de numerosos atropellos, ya que ésta se fundamenta en la ley del más fuerte. Por ello, el proceso posee una función social correctiva, en cuanto que sirve como medio de defensa de los débiles. Por ello el proceso judicial es manifestación de la civilización y del progreso humano.

7. Clases de procesos

a) *Proceso de cognición*

Es aquel que busca en su pretensión la emisión de una declaración de voluntad del órgano jurisdiccional por medio de la sentencia. Se debería llamar proceso declarativo, entendiendo que declarar no es simplemente decir, sino decidir, que es decir con autoridad.

En todo proceso existe una comparación entre la ley material y el caso concreto que desemboca en la decisión; el medio articulado por la ley para ello es la ley procesal.

El proceso de cognición puede ser:

1. *Proceso constitutivo:* es aquel que tiende a crear, modificar o extinguir una situación jurídica.

2. *Proceso declarativo:* es aquel que tiende a constatar una situación jurídica o un hecho (por ejemplo, los procesos sobre derechos subjetivos).

3. *Proceso de condena:* en ellos se impone a una parte o ambas una obligación determinada, o se les priva de un derecho. Se trata de los procesos penales relativos a la comisión de un delito.

b) *Proceso de ejecución*

Es aquel tipo de proceso que tiene por objeto una manifestación de voluntad del órgano jurisdiccional. Pueden ser:

1. *Proceso de dación,* que tiene por objeto una concesión del juez en base a un derecho subjetivo probado anteriormente.

2. *Proceso de transformación,* que tiene por objeto que el juez imponga una actuación determinada, sea a un particular o a un órgano oficial (por ejemplo, el cambio de una inscripción registral pública, etc.).

c) *Procesos comunes*

Como cada proceso supone una comparación de la pretensión procesal con la ley objetiva, existirán tantos tipos de procesos como tipos de normas objetivas realizables por este medio (laborales, administrativas, penales, civiles, etc.). Se distinguen así los llamados procesos comunes:

- *Proceso civil,* que busca la actuación del derecho privado, sea puramente civil o mercantil.
- *Proceso penal,* que pretende la actuación del derecho público, la actualización de la justicia en un aspecto mucho más social y no meramente privado.

En el Derecho canónico existen también dos procesos comunes:

- *Proceso contencioso ordinario,* en el que las dos partes litigan por una pretensión particular. Este proceso es fundamentalmente escrito.
- *Proceso contencioso oral,* en esencia es igual que el contencioso ordinario, salvo que tiene preponderancia la oralidad sobre la escritura.

d) *Procesos especiales*

Normalmente se llaman procesos especiales aquellos que se diferencian o por la normativa jurídica material que les es aplicable o por la normativa formal que regula su desarrollo. En el ámbito civil existen diversos procesos especiales:

1. *Proceso contencioso-administrativo:* se caracteriza porque tiene naturaleza contenciosa, pero no se desarrolla entre particulares, sino entre una administración pública —municipal, provincial, autonómica o estatal— y uno o varios administrados, en relación a la legitimidad y justicia de algún acto administrativo de dicha administración. Ambas partes se encuentran en igualdad de condiciones respecto a la ley. Este tipo de procesos se rige por una normativa propia.

2. *Proceso laboral:* es aquel tipo de proceso relativo a los problemas que se pueden plantear respecto a los contratos de trabajo que regulan las diversas situaciones laborales. Normalmente se producen entre empresarios y trabajadores y mantienen la estructura de

los procesos contenciosos. Se regulan también por normas peculiares.

3. *Proceso sobre menores:* este tipo de procesos hace referencia a las situaciones de los menores sometidos a tutela o que han cometido algún tipo de delito. Estos procesos se desarrollan en un tipo específico de tribunal que son los Tribunales tutelares de Menores.

4. *Proceso militar:* es un tipo de proceso especial relativo a los delitos cometidos por los miembros de la Fuerzas Armadas. Se caracteriza por ser un proceso bastante rápido que se rige por una normativa propia, el Derecho militar. Igualmente se sustancia ante órganos jurídicos específicos que son los Tribunales de Justicia militar.

5. *Proceso de inconstitucionalidad de las leyes:* es un tipo de proceso de naturaleza política que se desarrolla ante un órgano jurídico peculiar que es el Tribunal Constitucional. La función de dicho tribunal es pronunciarse acerca de la adecuación o no con el texto constitucional de cierta ley que se impugna. Se rige por normas especiales, amén del hecho de que el juicio de inconstitucionalidad compete a un órgano del Estado más político que judicial.

No existe propiamente un proceso internacional, si bien recientemente se han dado pasos eficaces para abrir camino en orden a la existencia de un Tribunal penal internacional estable. Este tribunal sería diferente del Tribunal internacional de Justicia de La Haya, cuyas resoluciones tienen naturaleza meramente arbitral en la interpretación de los tratados internacionales sometidos a su pronunciamiento.

En el Derecho canónico existen también una serie de procesos especiales regulados por normas propias:

1. *Proceso matrimonial de nulidad:* conserva gran parte de las características del proceso contencioso ordinario. La finalidad de este tipo de procesos es conocer la validez o no de un matrimonio canónico determinado. En el aspecto procesal se diferencia porque tiene una figura especial que ejerce funciones públicas en el mismo: el defender el vínculo matrimonial, cuya función procesal específica es la defensa del vínculo matrimonial. Por el interés de la Iglesia por salvaguardar la verdad de las cosas como único sinónimo auténtico de justicia, este tipo de procesos pueden ser revisables indefinidamente, siempre y cuando se den determinadas condiciones. Las resoluciones en este tipo de causas poseen eficacia civil. Aunque se trata de un tipo de proceso especial, sin embargo es el más habitual en la vida de la Iglesia. Posee una normativa propia que le diferencia un tanto del proceso contencioso ordinario, que es supletorio de las normas matrimoniales especiales. La declaración de nulidad del matrimonio no supone la ruptura del vínculo matrimonial, sino la afirmación autoritativa que hace la Iglesia de que tal vínculo no llegó a nacer nunca en el caso considerado.

2. *Proceso documental:* es un tipo peculiar de proceso matrimonial de nulidad caracterizado por la fuerza probatoria apodíctica de un documento. Carece de muchas de las solemnidades habituales en los procesos de nulidad matrimonial en virtud del absoluto valor probatorio del documento aportado.

3. *Proceso matrimonial de separación:* se trata de un tipo especial de proceso canónico cuya finalidad consiste en la declaración de separación de los esposos cuando razones graves impiden que se cumpla el deber de convivencia. La sentencia de separación no incide sobre el vínculo matrimonial, que permanece intacto.

4. *Proceso de dispensa del matrimonio rato y no consumado:* se trata de un proceso de carácter más administrativo que judicial. Debería llamarse procedimiento más que proceso, ya que es lo propio del ámbito administrativo cuando no existe igualdad entre las partes. Se trata en realidad de la concesión de una gracia por parte del Romano Pontífice cuando un matrimonio sacramental no ha sido consumado. La gracia se obtiene mediante rescripto a través de la Congregación del Culto Divino y de la Disciplina de los Sacramentos. Previamente la causa debe ser investigada por un tribunal diocesano que debe llegar al convencimiento moral de la inconsumación.

5. *Proceso de muerte presunta:* su finalidad es la de declarar que se presume muerta a una persona y es de aplicación en los casos en que un cónyuge ha desaparecido en circunstancias que hacen presuponer racionalmente su defunción —por ejemplo, en una acción de guerra—. Una vez declarado presuntamente muerto, el cónyuge superviviente podría proceder a contraer nuevas nupcias.

6. *Proceso para declarar la nulidad de la sagrada ordenación:* constituye un proceso especial por el cual se declara la nulidad de la ordenación sagrada de un clérigo determinado. Este hecho supone que dicha persona nunca ostentó la calidad de clérigo y se distingue esencialmente de la dispensa de las obligaciones del estado clerical, que se realiza mediante un procedimiento administrativo.

7. *Proceso penal:* es un tipo de proceso especial para determinar la culpabilidad en la comisión de un delito canónico. Se caracteriza por la presencia de una parte pública llamada promotor de justicia, que tiene como misión denunciar y perseguir el delito en el proceso.

8. *Proceso contencioso-administrativo:* es un tipo especial de proceso cuya normativa específica no aparece regulada en el Código de Derecho canónico. Se caracteriza por ser un proceso de naturaleza judicial en el que una de las partes puede ser un fiel o grupo de fieles, y la otra una autoridad ejecutiva de la Iglesia. Versa sobre la justicia de un acto administrativo controvertido. Se sustancia ante el

Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica y exige previamente haber agotado todos los recursos de naturaleza administrativa.

9. *Procedimientos administrativos:* los procedimientos de naturaleza administrativa no son propiamente procesos judiciales, sino más bien recursos puramente administrativos frente a los mismos actos administrativos de la potestad ejecutiva en la Iglesia. Algunos poseen naturaleza peculiar, como el procedimiento para la remoción y traslado de los párrocos. El término «procedimiento» indica el aspecto formal del proceso y se refiere a la solemnidad de los actos. Tiene un sentido más amplio que «proceso» porque se aplica a la normativa general y no sólo se refiere al proceso judicial. En el Código de Derecho canónico hay un solo tipo de procedimiento administrativo para la reclamación de derechos articulado en diversas fases específicas.

IV. PRINCIPIOS GENERALES DEL DERECHO PROCESAL

El proceso aparece a primera vista como una maraña de normas complejas. Todas están regidas por unos principios, que unas veces proceden del Derecho natural, otras de la propia finalidad del proceso y otras de la costumbre y doctrina jurídica.

Se puede distinguir entre principios del derecho procesal y principios del proceso. Los primeros están admitidos en todos los países modernos de forma sustancial; los segundos, al tener un principio opuesto, aparecen unos en unas legislaciones y en otras el opuesto, o ambos aunque uno de ellos en forma atenuada.

La exposición siguiente no tiene un orden lógico o jerárquico, sino meramente enumerativo.

1. **Principios procesales**

1. *Principio preprocesal o antiprocesal.*—Postula evitar el proceso en sí mismo recurriendo a la conciliación, la transacción o al arbitraje. La razón de su existencia es que el proceso es al fin un mal que debe ser evitado en lo posible (c.1446).

2. Existen tres principios que revisten un carácter constitucional y se refieren a la organización del poder judicial:

a) *Principio de soberanía u oficialidad.*—Este principio determina que la función judicial es exclusiva del Estado (o de la Iglesia) con el fin de evitar la justicia privada. Como consecuencia, las decisiones judiciales son obligatorias.

b) *Principio de independencia judicial.*—Los jueces en la recta aplicación de la justicia tienen que atenerse sólo a las reglas contenidas en las leyes en el procedimiento y apreciación de las pruebas, con exclusión de toda intervención de los gobernantes, políticos o de la opinión pública.

c) *Principio de imparcialidad.*—Implica la ausencia de interés propio, por parte del juez, en el proceso.

3. *Principio de contradicción.*—Es un principio de Derecho natural según el cual nadie puede ser condenado sin antes haber sido oído. De ahí la presencia de las dos partes que litigan en el proceso y la posibilidad de que sean oídas sus objeciones contrapuestas. El aforismo *Audiatur et altera pars* expresa este principio. Se le llama también principio de controversia o principio *in contradictorio.* Sin él, el juicio del juez sería parcial.

4. *Principio de contumacia.*—Quizá sea excesivo calificarlo como principio en relación con el de contradicción. Es una excepción necesaria al principio anterior para evitar la inactividad procesal del que por mala fe se niega a comparecer para evitar que avance el proceso.

5. *Principio de publicidad.*—Es una conquista moderna como reacción a los procesos secretos propios de los regímenes tiránicos. Constituye una garantía para el justiciable de que las normas son aplicadas con equidad, y también de la independencia de la misma función judicial. Se establecen excepciones a este principio cuando lo exige la moral o el Derecho.

6. *Principio de rogación o de libre acceso a los tribunales.*—Viene expresado en el axioma *Nemo iudex sine actore.* Implica que todos pueden acudir a los tribunales por sí o por otros. Se aplica sobre todo a los juicios privados en los que el juez sólo puede decidir si las partes someten a él su disputa.

7. *Principio de interés para intervenir en juicio.*—Se limita la intervención en el proceso a aquellas personas con un interés legítimo y directo en el asunto controvertido. A veces resulta necesaria la intervención de un tercero para discernir la controversia; en ese caso, es el juez quien le cita.

8. *Principio de postulación procesal.*—Se distingue del principio de rogación porque éste se refiere a que, debido a la dificultad técnica del proceso, es necesaria la intervención de expertos profesionales que ejerzan la postulación procesal en nombre de las partes.

9. *Principio de veracidad y buena fe.*—Va dirigido contra quien quiere actuar llevado del dolo o la mala fe. La lealtad de las partes es esencial en el proceso, por eso se castiga duramente el fraude en las pruebas (documentos, testigos, etc.). Las partes deben ser

veraces en todo momento, ya que de ello depende la justicia del proceso mismo.

10. *Principio dispositivo e inquisitivo.*—Son dos principios antitéticos, cuyo contenido fundamental está en que la iniciativa en el proceso la tengan las partes o el juez. El primero (dispositivo) establece que las partes no sólo inician el proceso, sino que lo impulsan, limitándose el juez a valorar lo aportado por las partes, sin estar obligado a tomar iniciativas para impulsar el proceso. Por el contrario, el principio inquisitivo pone en manos del juez la iniciativa y el impulso del proceso. Él es el encargado de investigar por todos los medios legales la verdad, sin que le obligue o limite lo aducido por las partes.

El principio dispositivo es típico de los juicios contenciosos; el inquisitivo, de los juicios criminales en que está en juego el interés público. Aunque hoy día va formándose la idea de que no existe proceso en el que no está en juego el interés público, aunque sólo sea como prestigio de la justicia, pues el bien común exige que los juicios sean conforme al Derecho. Por eso los modernos ordenamientos conceden cada vez más funciones al juez aun en procesos contenciosos. Estos dos principios están actuando constantemente en todo ordenamiento limitándose mutuamente.

El inquisitivo da el protagonismo procesal al juez; el dispositivo, a las partes. Hay que distinguir entre la iniciativa y el impulso procesal. La iniciativa procesal es siempre de la parte pública o privada. En el Derecho canónico está vigente un férreo principio dispositivo.

Sin embargo, el impulso procesal hace referencia a la marcha y dirección del proceso, que en parte compete al juez y también a las partes. En las causas penales es del juez, en las contenciosas privadas de las partes y en las contenciosas públicas la ley faculta al juez para impulsar determinados actos (c.1452 § 1).

Además, el juez puede presentar pruebas y excepciones por su cuenta siempre para suplir la negligencia de las partes y evitar así una sentencia injusta (c.1452 § 2). Ésta es una facultad, no una obligación del juez, por lo que el principio dispositivo permanece intacto.

11. *Principio de la carga de la prueba.*—En virtud de este principio, que procede del Derecho romano, la persona que afirma algo es la que debe probar su pretensión. Quien niega está exento de la carga de la prueba. Este principio es de capital importancia en la fase probatoria del proceso, y en materia penal supone que el acusado es siempre presuntamente inocente mientras no se consiga probar su culpabilidad por parte del ministerio público, que lleva la carga de la prueba al afirmar la culpabilidad de aquel a quien acusa.

12. *Principio de libre apreciación de la prueba y principio de tarifación legal de la prueba.*—A través del principio de libre apreciación, el juez debe valorar las pruebas según su conciencia, empleando las reglas de la lógica, la experiencia y el sentido común. El principio de tarifación legal de la prueba supone que al juez le impone la ley cómo debe valorar ciertas pruebas —documentos públicos, etcétera—; en este caso el juez debe atenerse a lo establecido legalmente.

13. *Principio de motivación de la sentencia.*—Es indispensable que los jueces expliquen y fundamenten las sentencias. La finalidad de ello es evitar arbitrariedades judiciales. La fundamentación de toda sentencia debe ser de hecho y de derecho para permitir que un juez superior pueda apreciar el *error in iudicio* del juez inferior. La fundamentación de las sentencias supone que el juez ha decidido según un cúmulo de razones jurídicas y fácticas que son la base sobre la que se sustenta su decisión. Esta fundamentación es esencial para valorar la misma justicia de la decisión en que ésta se apoya. Igualmente, es la base para poder apreciar una posible decisión opuesta en apelación.

14. *Principio de veracidad procesal.*—Se resume en el aforismo de que el juez debe sentenciar *iuxta allegata et probata,* es decir, la sentencia se debe fundamentar en lo alegado y probado en el proceso, lo cual hace que a veces la justicia procesal no coincida con la realidad de los hechos, ya que lo que importa al juez no es tanto la existencia real de un derecho, sino su demostrabilidad en el proceso. De ahí la necesidad de que el juez reciba algún poder inquisitivo suficiente para alcanzar la verdad objetiva y con ello la justicia.

15. *Principio de impugnación.*—Implica que todo acto del juez que pueda lesionar los derechos de las partes respecto al mismo proceso puede impugnarse. Con este principio se relaciona el siguiente.

16. *Principio de pluralidad de instancias* (c.1438).—Implica una organización jerárquica de la justicia de modo que todo proceso puede ser visto por diversos tribunales de distinto rango. La finalidad de este principio es subsanar las deficiencias de la justicia en su aplicación, e intentar que la decisión que se toma sea la más justa posible evitando errores y arbitrariedades.

17. *Principio de legalidad.*—Las normas procesales se dan como garantía de la justicia y para otorgar seguridad en su aplicación. Por ello, las partes y el juez deben someterse a sus dictados, de ahí que la mayor parte de las normas procesales sean imperativas y absolutas y su incumplimiento conlleva la nulidad de los actos que no las respetan. Por eso todos los ordenamientos conocen los recursos por quebrantamiento de forma procesal.

18. *Principio de seguridad.*—Responde a uno de los fines esenciales del proceso y del ordenamiento jurídico, que es la primacía que tiene el orden social sobre el fin particular que intentan las partes del proceso. De este deriva otro muy importante:

19. *Principio de la cosa juzgada.*—Implica que, una vez decidido el litigio e impedida toda nueva apelación, las partes deben aceptar la resolución sin poder plantearlo de nuevo, ya que si no la incertidumbre permanente reinaría en la vida jurídica y los derechos estarían eternamente en controversia. Este principio implica también que la sentencia tiene siempre efectos sobre las partes, y a veces también *erga omnes.*

20. *Principio de economía procesal.*—Este principio contiene la idea de que debe tratarse de obtener el mayor resultado posible con el mínimo empleo de energía procesal. De ahí todas las normas sobre inadmisibilidad de actuaciones superfluas. En este principio se incluye también la idea de una justicia lo más barata y rápida posible.

21. *Principio de preclusión.*—Deriva del anterior e implica la división del proceso en una serie de momentos procesales (introductorio, probatorio y conclusivo o decisorio), distribuyéndose los actos procesales en esos diversos períodos, de forma que si se ejecutan fuera de su preciso momento procesal esas actuaciones carecen ya de valor. Este principio evita la dilatación temporal de los procesos porque evita volver atrás en el proceso cuidando de que éste siempre esté en un continuo avance.

22. *Principio de acumulación y de concentración.*—Estos principios derivan también del de economía procesal. El de acumulación consiste en la posibilidad de acumular o aducir simultáneamente en un mismo proceso diversas pretensiones, incluso incompatibles entre sí, porque si no se estima una se puede estimar la contraria. La acumulación puede ser: *objetiva* si se acumulan en la misma demanda de un mismo actor varias acciones contra un mismo demandado, y *subjetiva* cuando diversas personas acuden en una misma posición procesal, sea de actores: litisconsorcio activo, o de demandados: litisconsorcio pasivo. El principio de concentración procesal se inspira en la idea de que la actividad procesal no se distraiga o disperse en multitud de actos, sino que se concentre en el número menor de sesiones. Es muy propio de los procesos orales.

23. *Principio de oralidad y de escritura.*—El primero consiste en que la actividad procesal se desarrolla sobre todo en forma oral. Mientras el segundo postula que la actividad procesal tenga lugar por escrito. Ambos principios se interrelacionan hoy día de tal forma que casi puede hablarse de un único principio, ya que los actos ora-

les deben consignarse por escrito. La escritura pura y la oralidad absolutas no existen.

El proceso oral ha sido muy criticado por su posible mayor manipulación. El escrito es más seguro porque cada acto queda constatado y perpetuado, pudiendo conocerse en cualquier momento su contenido. Sin embargo es más formalista y más largo. Tras ellos está la consagración de ciertos valores procesales.

El principio de oralidad garantiza el contacto más directo entre las partes y el juez. Permite al juez una participación más activa en la causa en relación con los testigos, etc. E igualmente permite al juez reducir las tácticas dilatorias y formalistas de las partes.

El principio de escritura establece un contacto mediato entre el juez y el proceso a través de los documentos del mismo. No obstante, hay gran diferencia entre el juez instructor, que tiene un contacto más directo con el proceso (recibe los testimonios, etc.), y los jueces que no ha instruido la causa, que deciden según lo que se ha plasmado en los documentos del proceso.

El proceso romano fue predominantemente oral, mientras el germánico lo fue escrito. La forma escrita perduró hasta el siglo XVIII, dándose paso al proceso oral especialmente para las causas penales. Los juristas alemanes del siglo XIX lo introdujeron en el proceso civil, y de ahí pasó a los demás países. Los procesos orales de la legislación actual de Alemania e Italia son considerados modélicos. En la tradición judicial de España y en la Iglesia predomina el proceso escrito. Hoy día se va, en términos generales, hacia un proceso mixto que acoja lo mejor de ambas formas.

Prevalencia de la escritura. Esta prevalencia es relativa porque hay numerosos actos procesales que se realizan oralmente (c.1503; 1567; 1605), aunque siempre deben ser consignados por escrito (c.1472), sean actos de la causa o sean actos del proceso.

- Actos de la causa: se refieren a la sustancia o mérito del proceso (por ejemplo, pruebas, sentencias, etc.).
- Actos del proceso: se refieren a la forma de proceder (por ejemplo, notificaciones, citaciones, etc.).

Ambos constituyen las actas, actuaciones judiciales, autos, o sumario de la causa. *Acto:* es el hecho realizado; *actas:* la constatación escrita del hecho realizado.

El c.1437 consagra la necesidad, bajo pena de nulidad de lo actuado, de consignar por escrito todo acto procesal. Esta labor compete al notario judicial (c.1473).

La oralidad en el Código de Derecho canónico de 1983. El nuevo Código de Derecho canónico ha introducido la posibilidad de proceder oralmente en algunas causas. Se trata de un proceso contencioso eminentemente oral, con una sola audiencia en la que se concentran

casi todos los actos procesales ante un juez único. Esto hace que este tipo de proceso no se pueda usar en las causas que requieren un juicio colegial. Sin embargo, es obligatorio en las causas incidentales (c.1590 § 1), y en las cuestiones relativas al derecho de apelación (c.1631), a no ser que el juez decida de otra forma o no proceda dada la gravedad de la materia. Es facultativo en la querella de nulidad (c.1627) y en las causas de separación de los cónyuges (c.1693 § 1). Al uso del contencioso oral se puede oponer siempre alguna de las partes (c.1656 § 1). El antecedente del contencioso oral está en el viejo proceso sumario que surgió con la decretal *Saepe* de Clemente V (1306). A pesar de la oralidad de este proceso, no quiere decir que sea completamente público, se contienen en él las restricciones del contencioso ordinario respecto a quiénes puedan estar presentes en los actos procesales. El c.1470 § 1 permite que una ley particular pudiera hacer este tipo de procesos completamente públicos.

24. *Principio de inmediación.*—Exige que se dé una comunicación inmediata entre el juez y las partes, así como entre el juez y los hechos procesales (testigos, peritos, etc.) Se debe evitar toda mediación de otras personas que no sean el juez en relación con los hechos procesales, de forma que el juez pueda tener un conocimiento más perfecto de la realidad procesal. La oralidad produce inmediación, mientras la escritura produce mediación.

2. Algunas consideraciones sobre el secreto en el proceso

El c.1455 se refiere al secreto que puede y debe existir sin contradecir la naturaleza pública del proceso. El secreto puede ser de diversos tipos:

1. *Secreto natural:* surge de la naturaleza de los hechos y de la necesidad de evitar los daños que sobrevendrían por la divulgación.
2. *Secreto de promesa o promisorio:* es aquel que se deriva de una promesa pronunciada después de conocer el hecho objeto del secreto.
3. *Secreto de cometido, de comisión o comisorio:* surge de un pacto explícito o tácito, que se realiza antes de conocer la cosa objeto del secreto. En este tipo se encuadra el secreto profesional, que nace de un pacto implícito que se verifica en el momento de asumir la actividad profesional.
4. *Secreto de oficio:* es el del c.1455 §§ 1-2, que se refiere al secreto que debe guardar el juez y otros ministros del tribunal. Se trata de un secreto de oficio que obliga en fuerza del secreto natural y profesional. Distinguiendo *secreto introductorio:* obliga a todos los ministros del tribunal en relación a los extraños cuando se trata

del proceso penal. En el contencioso obliga sobre todo si de su inobservancia se derivan males a las partes; y *secreto decisorio:* obliga sobre todo a los miembros del tribunal colegial y se refiere sólo a la decisión tomada (c.1455 § 2).

5. *Secreto de sumario:* las partes, sus abogados y procuradores, los testigos y peritos, están obligados siempre al secreto natural. Los peritos, abogados y procuradores lo están también por el profesional. A pesar de eso el juez puede imponer un juramento a todos de mantener secreto, cuya duración será determinada por el propio juez. Generalmente el secreto no obliga tras la publicación de las actas, excepto el natural y profesional que permanece siempre vigente y su violación es sancionable (c.1457) por ser parte del oficio (c.1454).

6. *Secreto documental* (c.1474; 1475): ambos cánones establecen la forma en que deben conservarse en el archivo las actas del proceso. Los documentos originales relativos a los actos pertenecen al tribunal que los instruyó. En caso de apelación debe enviarse una copia auténtica al tribunal superior. Los documentos que pertenecen a las partes les deben ser restituidos, conservándose una copia de los mismos en el sumario. No se puede dar copia de los documentos sumariales a cualquiera que no sea alguien que lo reclame por estar directamente implicado en la causa, sea como parte, como representante o como tercero interesado legítimamente.

7. *Garantía de publicidad:* el límite del secreto es siempre la garantía del derecho de defensa que obliga siempre a la publicación de las actas (c.1598). No obstante, el juez puede mantener en secreto algún acto de la causa por graves razones y siempre que se refiera a un hecho en el que esté implicado el bien público, siempre y cuando permanezca intacto el derecho de defensa. A los patronos les está permitido ver los actos del proceso antes de su publicación y asistir al examen de los testigos. De esta facultad gozan también las partes públicas.

V. DERECHO PROCESAL CANÓNICO

1. **Proceso canónico**

Es el conjunto de normas dadas por la Iglesia para regular la administración de justicia, sea en la esfera judicial —proceso en sentido estricto—, sea en la extrajudicial —en ese caso no se debe hablar de proceso, sino de procedimiento—. El proceso judicial canónico es el medio establecido en la Iglesia para dirimir las situaciones de conflicto entre los fieles. Su finalidad es siempre eminentemente pastoral y va dirigido a restablecer la situación de posible injusticia provo-

cada, bien por la actuación ilegítima de unos fieles frente a otros, o de éstos frente a la autoridad de la Iglesia. El proceso es, por tanto, un medio destinado a que la ley de la caridad pueda recobrar vigencia en aquellos casos en los que ha sido conculcada por alguien. Esto es de especial aplicación en los procesos de carácter contencioso.

En otros casos el proceso judicial canónico no pretende restablecer relaciones de justicia o caridad entre los fieles en un sentido estricto, sino más bien la declaración autoritativa de la Iglesia acerca de la existencia o no de determinada situación con consecuencias jurídicas esenciales en la vida de las partes implicadas y de la misma Iglesia. Este tipo de procesos son los procesos de naturaleza declarativa, como los de nulidad de matrimonio, en los que, más que una situación de enfrentamiento o litigio entre las partes, se pretende la declaración del tribunal en orden a la validez de un sacramento o de cualquier otro hecho con relevancia jurídica en la Iglesia.

2. Sentido del proceso en la Iglesia

Teniendo en cuenta que la ley principal de Cristo es la caridad y que ésta debe impregnar toda la vida de la Iglesia, no se debería llegar al proceso, ya que éste supone siempre, excepto en los procesos declarativos, una quiebra del principio de caridad como forma de resolución de las diferencias entre los fieles. Sin embargo es la garantía para llegar a una solución adecuada a la justicia y la verdad. El proceso es por ello un mal menor.

a) *Reacciones tras el Concilio Vaticano II*

Dos fueron principalmente las reacciones que se suscitaron tras el Concilio Vaticano II en el seno de la Iglesia respecto al proceso canónico.

- Supresión: sustitución por un «proceso pastoral» revisando la técnica actual del proceso, favoreciendo la solución de los conflictos sin aceptar los principios del proceso vigente; especialmente el principio de contradicción y el principio formal.
- Continuidad: ya que es un verdadero proceso jurídico que también es pastoral en cuanto a su finalidad —bien de las almas— y al uso de principios e instrumentos jurídicos, a veces no exactamente iguales a los civiles. Algunas voces abogaban por mantener el principio de contradicción para poder actuar la justicia. El principio formal, por su parte, debía garantizar la publicidad y el derecho de defensa.

Se ha mantenido el proceso judicial en el Código de 1983 porque los derechos y deberes de los fieles cristianos tienen necesidad de tutela y garantía, bien cuando entran en conflicto con los derechos de otros, o cuando no son respetados por la autoridad de la Iglesia. No obstante, el proceso tiene lugar cuando la ley suprema de la caridad resulta insuficiente para resolver las controversias entre los fieles, o cuando es necesario comprobar la certeza de sus situaciones jurídicas.

b) *Formas de solución de conflictos diferentes al proceso*

La ley establece la necesidad de evitar los juicios (c.1446). Los medios articulados para poder evitarlos son:

- Los actos de conciliación: con la ayuda de personas prudentes las partes pueden llegar a un acuerdo.
- La transacción: que es un contrato o pacto por el que las partes enfrentadas buscan la solución entregando, restituyendo o prometiendo algo cada una de ellas.
- El arbitraje: que se configura también como un contrato por el que los litigantes convienen en someter su litigio y la solución del mismo a una o varias personas ajenas al conflicto llamadas árbitros.

El arbitraje puede ser de derecho o legal; el árbitro actúa como si fuese juez, y de equidad; en base al sentido común.

En la conciliación y en la transacción, la solución viene propiciada por las propias partes; en el arbitraje, por medio de la intervención de terceros ajenos al litigio. Sólo se pueden usar en caso de que esté en juego un bien privado; cuando lo que está en juego es un bien público sólo cabe el proceso judicial como forma de resolver el conflicto. El bien público está en juego siempre que se trate de conocer la validez de los actos que poseen eficacia jurídica, y en general en todo aquello que se refiera a los sacramentos.

3. **Derecho procesal canónico** [10]

Podemos decir que el Derecho procesal canónico es aquella parte del ordenamiento jurídico de la Iglesia destinado a resolver

[10] Aportamos aquí un brevísimo diccionario de terminología procesal que puede ser de gran utilidad.

Proceso: este término proviene de *procedere*, que significa «seguir», «proseguir», e indica el aspecto dinámico del proceso. Según esto, el proceso sería una sucesión de actos jurídicos por medio de los cuales se llega a una solución del conflicto planteado. Otra etimología lo hace derivar de *cedere pro*, que significa «sustituir», «ceder el puesto». Indica el aspecto transformativo del proceso. Cada acto procesal modifica la

las controversias que surjan en ella y que interesen a su vida y misión.

Función del Derecho canónico —La función esencial del Derecho canónico es ordenar la comunión entre los fieles. En esta función de ordenar la comunión es importante la salvaguardia de los derechos y de los deberes de los fieles que hace el Derecho canónico. De ahí el derecho de los fieles a reivindicar en el foro eclesiástico esos derechos que el ordenamiento canónico les reconoce. Eso se conoce como derecho de acción. Por eso cada derecho subjetivo debe estar protegido por una acción correlativa que permita plantear judicialmente la reivindicación del derecho subjetivo que se encuentre en entredicho por cualquier causa (c.1400 § 1).

Objeto del Derecho procesal canónico (c.1401).—La Iglesia está asistida por un derecho propio y exclusivo para someter a juicio determinadas cuestiones. El problema históricamente se centraba en las llamadas causas mixtas, es decir, aquellas que podían ser juzgadas por el fuero eclesiástico o el civil, lo que ha dado lugar a numerosos conflictos entre la Iglesia y el Estado a lo largo de la historia.

realidad controvertida hasta llegar a la decisión final. El proceso canónico sería, pues, una serie ordenada y sucesiva de actos legítimos que tienden a resolver una controversia Los actos jurídicos tienen relación e interdependencia, no son actos aislados y deben ser legítimos, es decir, acordes con la ley

Juicio indica un acto del intelecto en el que se expresa el parecer sobre determinado acto Procesalmente es la definición de la controversia por parte del juez segun los elementos presentados por las partes El antiguo c 1552 § 1 del CIC 17 decía que el juicio es la legítima discusión y definición ante un juez eclesiástico de una controversia en la cual la Iglesia tiene competencia Esta definición recoge el aspecto cognitivo y discusivo del proceso

Procedimiento expresa el aspecto formal del proceso en cuanto a la solemnidad de los actos Tiene un sentido más amplio que «proceso» porque se aplica a la normativa general y no sólo se refiere al proceso judicial En el CIC hay tres tipos de procedimientos administrativo, judicial, y contencioso-administrativo Los dos últimos son verdaderos procesos judiciales

Causa se utiliza para hablar del objeto del proceso, de la pretensión del mismo Indica el aspecto material del proceso, por contraposición al formal (el procedimiento) Es el motivo de controversia o el conflicto de derechos que la autoridad debe decidir de acuerdo con la ley (material y procesal)

Litigio hace referencia a la situación de conflicto entre partes que se produce en algún tipo de procesos

Instancia indica el aspecto vital del proceso, el estadio en que se encuentra, también el grado del tribunal

Recurso indica la nueva presentación de la pretensión que no ha sido juzgada favorablemente para una parte

Derecho natural deriva de la naturaleza, es universal, necesario e inmutable y esencialmente divino por ser Dios el autor de la naturaleza

Derecho positivo deriva de la voluntad libre de Dios o del hombre, según esto, puede hablarse de Derecho divino o humano.

Son objeto del proceso canónico aquellas cosas que la Iglesia —por voluntad de Cristo— considera como de competencia exclusiva:

- espirituales: aquellas de naturaleza sobrenatural, por ejemplo, los sacramentos;
- anejas a las espirituales: son cosas materiales que tienen una estrecha vinculación con las espirituales (lugares sagrados, bienes del culto, votos, etc.);
- sobre la violación de las leyes morales, sean éstas penales o comunes;
- todo aquello que tenga razón de pecado: se trata de pecados externos, pues de la conciencia no juzga el Derecho canónico, eso pertenece a la moral. En ciertos casos la Penitenciaría Apostólica tiene potestad en cuestiones de conciencia.

En otras épocas hubo causas mixtas que solían resolverse en base al privilegio del fuero que asistía a algunos miembros de la Iglesia.

¿Cómo juzga la Iglesia? Por medio de una forma procesal que se contiene en el libro VII del Código de Derecho canónico, pero también hay algunas normas de procedimiento que no están en el Código, como son las relativas a las causas de canonización, al privilegio paulino, etc.

Finalidad del proceso canónico —Resolver cada controversia que se suscite en el Pueblo de Dios, no sólo conforme a la justicia, sino conforme a la verdad, de forma que ésta prime siempre.

4. Tipos de procesos canónicos

— Por razón de la autoridad que interviene

En todo proceso existe: *sujeto activo,* que es el órgano jurisdiccional encargado de administrar justicia; *sujeto pasivo,* constituido por las partes contendientes, que son las que reciben la acción del sujeto activo cuando administra justicia; *forma legítima,* manifestada en un determinado procedimiento legal establecido como medio concreto para la obtención de la justicia; *objeto,* consistente en la concreta pretensión jurídica sobre la que las partes contienden. Así existen:

1. *Proceso judicial:* se realiza ante un órgano dotado de jurisdicción que ejerce la autoridad judicial, que es parte de la potestad de régimen eclesiástico. El proceso judicial es el que se produce por la petición de las partes (pública o privada) para dirimir la controversia por una sentencia que es la aplicación que hace el juez de la ley al caso concreto. Las normas procesales son obligatorias para el juez

en el proceso porque manifiestan el modo concreto en que debe ser operada la justicia de forma acorde con el sentir de la Iglesia.

2. *Proceso no judicial:* es aquel que se realiza ante un órgano público de carácter administrativo o ante un órgano no público, como en el arbitraje

— Por razón de la materia

1. *Procesos especiales:* debido a la materia que se ventila en ellos, esos procesos tienen reglas específicas diferentes del proceso ordinario.

2. *Procesos no especiales:* tienen una normativa común a la que se atienen la mayoría de los procesos. En la Iglesia el proceso típico es el proceso contencioso ordinario.

— Por razón de la forma

1. *Proceso contencioso ordinario escrito:* es el común caracterizado por la forma escrita.

2. *Proceso contencioso oral:* prevalece en él el principio de oralidad, sin excluir ciertos aspectos escritos indispensables (sentencia, etc.). Tiene la ventaja de la rapidez y la inmediación.

— Por razón del objeto (c.1400)

No define el canon qué es el objeto del juicio, la doctrina lo define como el punto de referencia externa de la actividad de los sujetos que intervienen en el juicio. Es decir, la calificación jurídica del conflicto de que se trate. Se identifica con la pretensión jurídica, para cuya satisfacción se pide la intervención de la autoridad.

El objeto es diferente de la materia. El primero tiene que ver con la ley sustantiva que entra en juego en el proceso (c.1400) y la materia con aquellos casos sobre los que la Iglesia juzga con Derecho propio y exclusivo (c.1401). Por ejemplo, la Iglesia puede juzgar en lo referente a los sacramentos (materia) cuando interviene en un matrimonio concreto (objeto). Pueden ser:

1. *Procesos contenciosos:* son procesos sobre derechos que reivindican personas físicas o jurídicas o sobre hechos jurídicos que el tribunal debe declarar autoritativamente. Hay que tener en cuenta que se entiende por derechos los bienes garantizados por la ley de la agresión de otros. Estos derechos, cuando están controvertidos, son reivindicables judicialmente. Las causas sobre derechos se llaman

causae iurium. Por otra parte, se entienden por hechos jurídicos aquellas situaciones de la experiencia humana a las que la ley concede determinados efectos jurídicos modificativos de derechos —por ejemplo, el nacimiento, los contratos, etc.—. Pueden ser voluntarios o involuntarios. Cuando los hechos jurídicos se encuentran controvertidos, la controversia puede ser real —las partes mantienen posiciones diversas sobre el hecho—, o formal —las partes coinciden en sus posiciones y lo que buscan es que el tribunal declare un hecho concreto, por ejemplo, la nulidad de un matrimonio.

2. *Procesos penales:* se producen ante la violación externa de una ley penal. El objeto de estos procesos son los delitos, consistentes en la violación externa de una ley o precepto penal de la Iglesia, voluntariamente perpetrada e imputable al sujeto por dolo o culpa (c.1321).

Ley penal es aquella norma emanada del legislador y destinada a la generalidad de los miembros (universal o particular) para cuya violación está prevista una sanción, al menos indeterminada.

Precepto penal es una norma emanada de quien ejerce la autoridad ejecutiva (normalmente mediante decreto) destinada a una persona o personas determinadas (c.49; 1319).

Pena canónica es la sanción judicial que se aplica por la violación de una ley penal. Las penas canónicas pueden ser medicinales —excomunión, entredicho y suspensión (c.1331-1333)— o expiatorias (c.1336). Son diferentes de los remedios penales, destinados a prevenir los delitos, y de las penitencias, destinadas a sustituir o aumentar la pena.

El proceso penal está destinado a aplicar la pena en los casos de delitos *ferendae sententiae* —la pena se impone con la sentencia—, o a declarar una pena en los *latae sententiae* —se incurre en la pena por el hecho de la misma comisión del delito—. No obstante, el c.1341 permite declarar y aplicar penas por acto administrativo sin proceso judicial.

3. *Procedimientos administrativos:* constituyen una figura jurídica poco desarrollada en la Iglesia. Los procedimientos de carácter administrativo tienen lugar como consecuencia de conflictos que provienen de un acto de la potestad ejecutiva de la Iglesia que resulta ser controvertido. El objeto de estos procedimientos es la suspensión o modificación de un acto administrativo singular. Dichos actos son los emanados de quien goza de la potestad de gobierno, ejecutiva o administrativa, en la Iglesia. Pueden ser decretos, rescriptos, dispensas y preceptos (c.35). La controversia se produce cuando el acto administrativo es puesto en entredicho, bien por la legitimidad del mismo o por su oportunidad.

En la Iglesia existen dos tipos de procesos administrativos:

1.º *Recurso administrativo.* Es aquel que se interpone ante el superior de la autoridad de la que ha emanado el acto controvertido o ante esa misma autoridad. Según esto, se puede recurrir en: *reposición:* ante el mismo órgano de autoridad del cual ha emanado el acto mediante la correspondiente instancia. El silencio administrativo es siempre negativo, es decir, presupone que no se concede la petición (c.57); o *alzada:* ante el órgano administrativo superior de la autoridad de la que ha emanado el acto controvertido (Congregaciones romanas). El silencio administrativo también es en este caso negativo.

2.º *Recurso contencioso-administrativo.* Es un verdadero proceso de naturaleza judicial interpuesto ante un tribunal con potestad para decidir acerca de la legitimidad de los actos administrativos. Solamente se puede acceder a él cuando se ha agotado la vía jerárquica. El tribunal encargado de sustanciar el recurso contencioso-administrativo es el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica *(Sectio altera).* Juzga sólo sobre la legitimidad, no sobre la oportunidad o equidad del acto administrativo controvertido. La decisión no entra en el fondo de lo que se ordena en dicho acto administrativo. También concede el resarcimiento de daños derivados de dichos actos administrativos controvertidos cuando son declarados ilegítimos.

5. Eficacia en el tiempo y el espacio de las leyes procesales

El límite temporal se refiere a la ley que se debe aplicar procesalmente teniendo en cuenta el momento en que se produce el proceso. El principio general es *tempus regit actum,* sea para la ley sustantiva o procesal a aplicar. Consiste en aplicar la ley en vigor en el momento en que se efectúa el acto de que se trate.

Por otra parte, el c.9 establece como principio general la irretroactividad de la ley a la que el c.1313 plantea una excepción.

El límite espacial consiste en la aplicación de la ley del lugar donde se realizó el hecho objeto de controversia.

6. Jurisdicción y potestad judicial

Potestad eclesial.—Es el poder jurídico del cual son titulares algunos fieles y que consiste en la capacidad de vincular a otros fieles por medio de actos de su autoridad en beneficio del interés general (bien común). Los titulares de esa potestad son personas públicas en el ejercicio de un oficio eclesiástico que ejercen en forma propia o

vicaria, ordinaria o delegada. Tradicionalmente se ha venido en llamar *Sacra potestas* a esta autoridad, y está unida al ministerio ordenado. Responde a los tres *munera* —enseñanza, santificación y gobierno— recibidos por la Iglesia de parte de Cristo.

Existen dos teorías sobre el origen de la potestad eclesial de jurisdicción:

- *Teoría del origen único de la potestad:* dicha potestad se recibiría por la ordenación sacerdotal. De esta forma el clérigo poseería en potencia dicha potestad poniéndola en acto al recibir la *missio canonica* concreta.
- *Teoría del doble origen:* en virtud de la misma, la potestad sagrada se recibiría por delegación del Papa, que la posee en plenitud, determinándose posteriormente el ámbito de ejercicio.

Potestad de jurisdicción.—Comprende todo poder de la autoridad eclesiástica para dirigir a la comunidad eclesial hacia su fin. *Jurisdictio* en el Derecho romano primitivo era parte del *imperium* o poder del Rey, que en época posterior pasó a los magistrados superiores y finalmente al Emperador. Este *imperium* o poder supremo incluía el poder de juzgar o *ius dicere.* En el ámbito del Derecho civil se entiende por jurisdicción el poder de juzgar que poseen los órganos judiciales. En el Derecho canónico, por jurisdicción se entiende todo poder de gobierno, no sólo el judicial. Jurisdicción es, por tanto, el poder público por medio del cual se regula la estructura organizativa de la Iglesia, así como la actividad de los fieles en base a su específico fin comunitario, espiritual y apostólico. Constituye el *munus regendi.* Este *munus regendi* se divide en ejecutivo, legislativo y judicial.

Potestad judicial.—Es la función de juzgar, de declarar el derecho *(ius dicere)* de definir lo que es justo en una controversia. Es parte de la potestad de jurisdicción y se debe ejercer según lo prescrito en la ley. De ahí que la ley procesal sea obligatoria para el juez y las partes.

Potestad judicial sería, por tanto, aquella parte de la potestad jurisdiccional pública mediante la que se definen los derechos controvertidos y se declara autoritativamente la violación de derechos en orden a la imposición de una pena (c.1400). En la Iglesia la poseen los órganos jerárquicos capitales —Papa y obispos—. Suele ejercerse ordinariamente en forma vicaria por los jueces que reciben esta potestad de quien la tiene, pero no pueden delegarla. Suelen ser clérigos, aunque el Código de 1983 prevé la posibilidad de que puedan existir jueces laicos en determinados casos (c.1421 § 2).

7. Competencia judicial

Es la atribución y distribución del poder jurisdiccional por el ámbito concreto de su ejercicio. Competencia judicial es, por tanto, la concretización de la potestad judicial en cuanto atribuida y distribuida entre los tribunales eclesiásticos, con el fin de establecer sus límites internos.

La relación entre la potestad judicial y la competencia es la del todo a la parte. La competencia viene establecida por la ley. El Código usa el término foro al hablar de la competencia; usa también el término fuero competente. Ambos se utilizan como sinónimo de tribunal y como sinónimo de la propia competencia del tribunal. Etimológicamente, foro era la plaza o mercado principal donde se producían los principales negocios, también los juicios. El foro competente para un proceso judicial puede ser:

- *Según el modo de constitución:* legal (lo establece la ley) o convencional (lo establecen las partes).
- *Según las personas cuya causa se juzga:* común (para todos los fieles) o privilegiado (para un determinado tipo de fieles).
- *Según el grado de la causa:* de primera, segunda o ulteriores instancias.
- *Según el territorio:* universal (Sede Apostólica) o particular (diocesano).
- *Según la causa a juzgar:* necesario (cuando la ley lo determina), o bien libre o concurrente (cuando las partes son libres de recurrir al tribunal que deseen).
- *Según la materia:* general (para todas las materias) o particular (para alguna materia específica).
- *Según la jurisdicción:* competente o incompetente absoluta o relativamente.

a) *Competencia absoluta*

Podemos considerar como elemento constitutivo de la competencia absoluta el hecho de que la ley reconozca potestad de juzgar en cierto tipo de causas a un cierto tipo de tribunal. Consiste en el establecimiento por ley del tipo de tribunal que en la organización jerárquica de los mismos será el único hábil para juzgar un tipo de causas determinadas, haciendo que su falta produzca incompetencia absoluta.

Criterios de atribución.—La ley atribuye la competencia en base a criterios de Derecho público. El legislador, para proteger mejor el bien común, prefiere unos tribunales a otros teniendo en cuenta la materia del juicio, o los sujetos, buscando una adecuada funcionali-

dad y gradualidad que permita ejercitar con orden el derecho de apelación.

Efectos de la incompetencia absoluta.—La falta de competencia absoluta produce efectos en el juez, en la materia del juicio y en las partes. Un juez absolutamente incompetente no puede juzgar válidamente una causa aunque sea llamado a ello por las partes. La sentencia sería, por ello mismo, nula con nulidad insanable (c.1620 § 1). Por eso la ley obliga al juez a declarar su incompetencia antes de juzgar y en cuanto conozca algún motivo que le hace incompetente. Las partes pueden interponer la excepción de incompetencia absoluta en cualquier fase del proceso (c.1459).

b) *Competencia relativa*

Consiste en la distribución de potestad entre diversos tribunales de un mismo tipo. Su falta produce incompetencia relativa haciendo ilícitas pero válidas las actuaciones. La competencia relativa puede prorrogarse; la absoluta, en principio, no. La prórroga de la competencia atribuye ésta al tribunal que no la posee.

Criterios de distribución.—Vienen determinados por la ley y la distribución se realiza según un criterio territorial.

Efectos de la incompetencia relativa.—Los actos procesales producidos bajo incompetencia relativa pueden ser sanables y convertirse en válidos por efecto de la propia ley; por eso la excepción de incompetencia relativa es una excepción dilatoria que deben hacer valer las partes y que el juez no está obligado a declarar de oficio. La incompetencia relativa puede ser derogada por las partes si aceptan que los juzgue un juez relativamente incompetente.

8. **Exclusión de potestad sobre la Primera Sede (c.1404)**

El término «Primera Sede» hace referencia a la misma persona del Papa. No es lo mismo Primera Sede que Sede Apostólica, que incluye los organismos de la Curia romana (c.361). El Papa, en función de su ministerio apostólico, está totalmente exento de la posibilidad de ser juzgado en el ámbito externo a la Iglesia por cualquier poder temporal. La razón está en que su persona posee reconocimiento con personalidad jurídica en el Derecho internacional desde tiempo inmemorial, ya que ha sido quien desde más antiguo recibía y enviaba embajadores. Esto quedó plasmado en el Congreso de Viena y en los Acuerdos de Letrán de 1929, entre Pío XI y el Reino de Italia, dando lugar al Estado de la Ciudad del Vaticano. Tampoco

puede ser juzgado dentro de la Iglesia porque, frente a la corriente conciliarista, posee el primado de jurisdicción y es la Cabeza del Colegio episcopal, sin la cual éste no existe como tal. No puede ser juzgado por tanto sobre ninguna cuestión.

El efecto de un posible juicio de este tipo es la inexistencia de las actas, que es un efecto mayor que la nulidad de las mismas, que comporta simplemente la inexistencia jurídica, pero no de hecho. Esta posibilidad se establece también para los actos del Papa que él haya confirmado específicamente. La confirmación en forma común dota al acto de autoridad, pero no lo hace propio del Pontífice; la confirmación en forma específica, por el contrario, lo convierte en suyo al confirmarlo (c.1405 § 2). Este canon es de derecho divino, y expresa la plenitud de potestad del Romano Pontífice recibida de Cristo (c.331).

VI. LOS TÍTULOS DE COMPETENCIA

1. **Fueros de competencia absoluta**

a) *Causas reservadas al fuero pontificio (c.1405)*

El fuero pontificio es aquel que pertenece exclusivamente a la persona del Papa. Materialmente esas causas las puede juzgar el Papa en persona o por medio de un tribunal delegado del mismo, que es lo habitual.

— Fuero personal del Romano Pontífice

Considerando el papel de ciertas personas en la sociedad o en la Iglesia, el legislador ha entendido de interés público excluir la potestad de juzgar a todo juez inferior al Romano Pontífice. Entre estas personas se encuentran:

- Jefes de Estado: aquellos que en el momento de ser llamados a juicio desempeñan la suprema magistratura de un Estado. La reserva de jurisdicción se hace a favor de dichas personas, pero no de sus familiares.
- Cardenales (c.350). Sean de cualquiera de los tres órdenes: obispos, presbíteros o diáconos, una vez nombrados en Consistorio (c.351 §§ 2-3), y en toda causa contenciosa o penal. También entran aquí los patriarcas de las Iglesias católicas orientales.
- Legados pontificios: nuncios (aquellos que son decanos del Cuerpo Diplomático en un país), internuncios (no son decanos del Cuerpo Diplomático), delegados apostólicos (no son embajadores de la Santa Sede, son legados papales ante la Iglesia particular respecti-

va) y observadores ante distintos organismos internacionales. En las causas contenciosas y penales surgidas con ocasión de su oficio de legados.

• Obispos: sólo en las causas penales. Para algunos autores sólo los obispos, para otros estarían comprendidos también los equiparados a los mismos (c.368; 381 § 2). Con independencia del tipo de obispos (titulares, auxiliares, eméritos, etc.), basta por tanto con haber recibido la ordenación episcopal.

Éste no es un foro privilegiado porque esas personas no tienen posibilidad de elegir otro diferente, es para ellos obligatorio y ordinario.

— Fuero primacial (c.1405 § 1 4.º)

En virtud de su primado de jurisdicción, el Sumo Pontífice tiene potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal (c.331; 333 § 1) para juzgar a cualquier fiel si lo considera oportuno. Se pueden dar tres casos:

• Por avocación *motu proprio* (c.1405 § 1 4.º). Se produce cuando el Papa se reserva para sí una causa por propia iniciativa. Puede hacerlo en cualquier momento de la misma. Se debe comunicar al juez que esté juzgando, ya que desde ese momento dicho juez queda privado de competencia absoluta y jurisdicción sobre dicha causa. Se deja a criterio del Papa utilizar o no los actos del proceso anterior o iniciarlo de nuevo.

• Por avocación inicial a instancia de parte (c.1417). Se produce cuando un fiel pide que su causa sea juzgada por el Papa; sea en primera instancia o en apelación. La avocación se produce sólo por la aceptación por parte del Papa de la causa. Por tanto, el juez que la estaba tratando puede conocer la causa hasta que llegue la notificación de la avocación. Toda actuación en dicha causa efectuada después de conocer la avocación sería ilegítima por carecer el tribunal de competencia absoluta.

• Por avocación posterior a instancia de parte (c.1417). Se trata de una causa ya en curso. El juez inferior puede continuar el proceso hasta que reciba la notificación legítima de la avocación papal, siendo válidos los actos procesales producidos hasta ese momento; si existiesen actos posteriores a la recepción de la avocación serían nulos.

b) *Fuero apostólico: causas reservadas a la Rota Romana (c.1405 § 3)*

Son aquellas causas cuya posibilidad de juzgar pertenece al Papa pero que él la ejerce establemente a través del Tribunal de la Rota Romana.

La Rota Romana es el único Tribunal apostólico ordinario para juzgar sobre el mérito de las causas, es decir, sobre el fondo de los asuntos planteados judicialmente. A través de él, el Papa ejerce su oficio apostólico de juzgar. La diferencia con las causas anteriores es que éstas las juzga la Rota en cuanto Tribunal apostólico ordinario y no necesita ningún encargo o comisión específica del Papa para ello.

El otro Tribunal apostólico del fuero externo es el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, que no tiene competencia para juzgar el mérito de las causas (c.1445).

Este foro apostólico se aplica a quienes no tienen superior por debajo del Romano Pontífice:

- Obispos: en causas contenciosas del obispo y de sus equiparados como personas físicas. No de aquellas personas jurídicas que él representa.
- Superiores generales: son los moderadores supremos, es decir, la suprema autoridad de un instituto religioso de derecho pontificio. No se incluye a todos los superiores mayores, sólo al supremo moderador. No se incluye aquí tampoco a los moderadores supremos de los institutos seculares (c.711) y de las sociedades de vida apostólica (c.731). No importa que el instituto religioso sea clerical o laical, masculino o femenino. Se incluye al abad primado y al abad superior de una congregación monástica.
- Diócesis: se trata de la persona jurídica que es la diócesis y sus equiparadas (c.368).
- Otras personas físicas y jurídicas que no tengan superior por debajo del Romano Pontífice: en el caso de las personas físicas se incluiría a los superiores generales de los institutos seculares de derecho pontificio y sociedades de vida apostólica. En el caso de las personas jurídicas estarían comprendidos los institutos religiosos, los institutos seculares y las sociedades de vida apostólica como tales, siempre y cuando fuesen de derecho pontificio.

La Rota Romana es absolutamente incompetente para juzgar en primera instancia las causas ordinarias que no son del tipo de las anteriores.

c) *Consecuencia jurídica de la reserva pontificia (c.1406)*

La violación del c.1404 produce la inexistencia de las actas. La violación del c.1405 produce la nulidad de lo actuado y decidido que, según el c.1620 1.°, es insanable. Estas consecuencias se producen por efecto de la ley.

2. Fueros de competencia relativa

Para el resto de las causas, todos los tribunales son absolutamente competentes. Pero la ley exige que los jueces absolutamente competentes lo sean también relativamente. Para distribuir esa competencia, la ley determina una multiplicidad de foros concurrentes.

La prevención es un modo de subsanar la concurrencia de competencia entre tribunales relativamente competentes, de modo que el primer tribunal que cite al demandado hará suya la causa. Para que se dé lugar a la prevención ha de tratarse de tribunales competentes relativa y absolutamente (c.1415).

La falta de competencia relativa que no ha sido denunciada por el demandado antes de la litiscontestación tiene como efecto que el tribunal deviene en relativamente competente, ya que la competencia relativa favorece al demandado.

El principio más importante para determinar la competencia relativa es el de que el actor sigue el foro del demandado (c.1407). Sólo la inexistencia de fuero propio del demandado hará posible que el actor, en algunos casos, se acoja a su propio fuero.

Fuero del domicilio (c.1408-1409).—El domicilio o cuasidomicilio es la sede jurídica de la persona (c.102-107). A la ley le importa el domicilio o cuasidomicilio diocesano de la parte demandada. Se presume que el demandado podrá responder mejor en el tribunal de su domicilio. De esta forma se garantiza mejor el derecho de defensa.

Cuando el demandado no tiene domicilio fijo se le atribuye la categoría de vago (c.100) y puede ser demandado en el lugar en el que de hecho se encuentre. Igualmente cuando se desconoce el lugar de domicilio de alguien puede ser citado en el domicilio del actor.

Fuero de la cosa (c.1410).—Cuando se litiga sobre una cosa, es decir, un bien material mueble o inmueble, la ley determina como fuero relativamente competente aquel del lugar donde de hecho se encuentre la cosa objeto del litigio. Este foro se aplica sólo a las acciones reales, que son aquellas con las que se reivindican derechos reales (usufructo, posesión, etc.), no a las acciones personales que reivindican un derecho unido a la persona (como la acción de reparación de daños, etc.).

Fuero de la obligación (c.1411).—Es un foro concurrente tanto para el actor como para el demandado y es opcional y concurrente con el del domicilio de demandado como en cualquier otro caso. Se entiende por obligación la pretensión que un sujeto tiene que satisfacer a otro. Surgen de los contratos o cuasicontratos y suelen incluir derechos y deberes recíprocos. La ley considera dos grupos de tribunales como competentes para estos casos:

1.º Foro del contrato: cuando la obligación deriva de un contrato legítimamente estipulado, son competentes concurrentemente: *a)* el tribunal del lugar donde fue estipulado el contrato, que depende de la ley civil de cada país, que queda así canonizada en la normativa eclesial; *b)* el tribunal del lugar donde se deben cumplir las obligaciones dimanantes del contrato; *c)* el tribunal elegido por las partes, que, tratándose de un foro opcional establecido por las propias partes, este tribunal no es concurrente con los dos anteriores, pero sí con el del domicilio del demandado.

2.º Foro de obligaciones no contractuales (por ejemplo, el testamento). En estas causas son concurrentemente competentes el tribunal del lugar donde surgió el título de la obligación con el tribunal del lugar donde de hecho debe cumplirse. Ambos son concurrentes además con el del domicilio del demandado como en todos los casos.

Fuero del delito (c.1412).—Por razones de utilidad, la ley establece concurrentemente con el foro del domicilio del reo el del lugar donde se cometió el delito. La utilidad consiste en la facilidad de la prueba y la eficaz reparación del daño social causado por el delito.

Fuero de la administración de bienes (c.1413 1.º).—La ley considera útil conceder competencia en las causas de conflictos relativos a la administración de bienes temporales eclesiásticos al tribunal del lugar donde se realiza dicha administración. No el del lugar donde están los bienes administrados, sino donde se ejerce su administración. Esto es, el lugar de la sede legal o dirección general de la administración. Si existiesen varios serían concurrentes con el lugar del domicilio del demandado, o el del lugar donde se encuentre la cosa objeto del litigio.

Fuero de las herencias y píos legados (c.1413 2.º).—Tratándose de herencias pueden darse dos tipos de conflictos:

- Sobre la propia herencia, es decir, sobre su constitución jurídica, en cuyo caso es competente el tribunal del lugar donde el testador o legatario tenía su último domicilio, cuasidomicilio o lugar donde estaba si era vago. El último lugar es el de la muerte. Este foro es concurrente con el del domicilio del demandado y con el de la herencia (el real o de la cosa en herencia).

• Puede tratar sobre la ejecución de la herencia o legado, en cuyo caso hay que recurrir a las normas ordinarias de la competencia.

Fuero para la conexión de causas (c.1414).—Conexión es la disposición legal por la que se unen causas diversas pertenecientes, en principio, a tribunales diferentes en un mismo tribunal. Se trata de evitar, por medio de la conexión de las causas, decisiones judiciales contradictorias en problemas que tienen en su base un mismo conflicto.

En toda causa hay que distinguir tres elementos que constituyen la acción: *petitum, res petita* u objeto de la demanda; *causa petendi* o título jurídico, que es el fundamento jurídico de la pretensión; y sujetos, es decir el actor y el demandado.

Si coinciden los tres elementos no se trata de acciones conexas, sino de la misma acción. La conexión se produce cuando las causas tienen en común el *petitum* (es decir, el objeto) o la causa *petendi* (es decir, el título jurídico que avala la pretensión), siempre que se trate de las mismas personas. O también cuando tienen en común el *petitum* y el título jurídico, siendo diferente una de las partes. En estos casos se produce una prórroga legal de la competencia si es relativa. No hay conexión de causas cuando coinciden sólo los sujetos de la acción.

En caso de conexión, el c.1414 establece que el mismo juez juzgue las causas conexas, a no ser que la ley lo impida. Con ello se pretende ganar en economía procesal al prorrogar la competencia relativa a un juez que en principio no la tendría. Se trata de una obligación del juez, aunque depende de la disposición de las partes en el sentido de que el juez no puede conocer la causa conexa si no tiene conocimiento de su existencia; por tanto, de alguna forma la conexión de las acciones está en manos de las partes *(nemo iudex sine actore,* c.1501). No se pueden conectar causas cuando la ley lo impide. Las causas se pueden conectar siempre y cuando la posible incompetencia del juez sea sólo relativa; si fuese absoluta no cabe la conexión.

La prevención.—Es el efecto de la citación por el cual el juez llama al demandado a comparecer en juicio y responder a la pretensión del actor. Consiste, por tanto, en el derecho exclusivo que tiene un juez de considerarse único conocedor de una causa, si es competente, por el hecho de haber citado primero al demandado (c.1512). Por eso la citación determina la competencia del tribunal por prevención. Pero es necesaria la legítima notificación. También es necesario que el juez tenga competencia para juzgar absoluta y relativamente. La prevención es diferente de la prórroga de la jurisdicción que se produce al decretarse la litiscontestación por un juez incompetente relativamente cuando su incompetencia no ha sido denunciada por el demandado, que es a quien favorece la distribución de competencia.

Conflicto de competencia (c.1416).—Se produce un conflicto de competencia cuando varios tribunales se declaran igualmente competentes —conflicto positivo— o incompetentes —conflicto negativo—. Si para resolver el problema no es suficiente la regla de la prevención, la decisión sobre quién es competente corresponde al tribunal de apelación si se trata de tribunales que están sometidos al mismo tribunal de apelación; si no es así, resuelve la Signatura Apostólica.

3. Grados y clases de tribunales

Históricamente en el Derecho romano, el término tribunal indicaba el lugar donde se administraba la justicia. En el Código canónico tiene diversos significados: puede ser el lugar material en el que se realiza el proceso (c.1609); puede significar la potestad de jurisdicción de la Iglesia frente al Estado —tribunal eclesiástico—, o simplemente la potestad de juzgar en la Iglesia frente a otros órganos de la misma (c.360). Otras veces sirve para indicar la persona del juez o sus colaboradores (c.1474). El más importante es aquel que es sinónimo de jueces colegiales, por contraposición a juez único (c.1505).

a) *Grado de los tribunales*

Grado es el lugar que ocupa un tribunal en la jerarquía prevista en el ordenamiento jurídico. Esta jerarquía surge de la necesidad de asegurar el derecho de apelación. Así, por razón de la jerarquía, los tribunales pueden ser: Tribunales de primera instancia (= diocesanos; Tribunales de segunda instancia (= metropolitanos), y Tribunales de tercera o sucesivas instancias (= Rota Romana o Rota de Madrid [España]).

El tribunal supremo en jerarquía dentro de la Iglesia es el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica. Es un Tribunal apostólico establecido por el Romano Pontífice para decidir cierto tipo de causas. Su función es similar a la de los Tribunales de casación de algunos Estados.

b) *Grado del juicio o de la causa*

El grado del juicio es llamado también instancia, indica el número de veces y el orden en que una misma causa ha sido introducida en tribunales diversos. El grado del juicio no siempre coincide con el grado del tribunal, pero en principio la regla de determinación de la competencia absoluta exige que deban coincidir.

c) *Clases de tribunales (c.1420)*

1. *Ordinarios y delegados* (c.1442). Esta terminología hace referencia al tipo de potestad de que gozan dichos tribunales para juzgar. Los ordinarios poseen potestad ordinaria y están establemente constituidos. Los que tienen potestad delegada *ad casum* para juzgar una causa concreta se llaman delegados. Los jueces no pueden delegar su potestad ordinaria (c.135 § 3).

2. *Comunes y especiales*. Esta denominación tiene que ver con las normas que los rigen y con la naturaleza de las causas que juzgan. Los tribunales generales o comunes están destinados a juzgar todo tipo de causas no reservadas. Los tribunales especiales juzgan sólo un tipo determinado de causas. Los tribunales de la Sede Apostólica, a pesar de regirse por normas propias, no son tribunales especiales, sino comunes para las causas que les están encomendadas.

3. Territoriales, personales y apostólicos. *Territoriales,* son aquellos constituidos con competencia para juzgar en el ámbito de un determinado territorio. Pueden ser diocesanos, interdiocesanos, regionales, metropolitanos o nacionales (c.1419). *Personales,* son aquellos que tienen competencias sólo para una categoría de personas —por ejemplo, los tribunales de los religiosos—. *Apostólicos,* son la Rota Romana y el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, que cumplen la función de juzgar propia del Papa.

4. Relación entre los tribunales

Coordinación.—Consiste en la posibilidad de pasar una causa de un tribunal a otro sin cambiar el personal del mismo. Esta posibilidad no existe en el ordenamiento canónico, ya que no se daría ocasión al derecho de apelación, como expresa el c.1447. Sólo en el caso de la avocación al Tribunal pontificio permanece la potestad del primer juez mientras no se le comunique legítimamente la avocación a éste (c.1417).

Colaboración.—La figura de la colaboración judicial consiste en solicitar la ayuda de otro tribunal para realizar determinados actos del proceso. Supone un derecho por parte del tribunal que lo solicita y una verdadera obligación por parte del tribunal que debe realizar el acto cuyo auxilio se solicita (c.1418). La ayuda se concreta en la instrucción de la causa —tomar declaración a los testigos— y en las intimaciones judiciales. En cualquier momento de la causa puede un tribunal solicitar de otro la intimación de un acto procesal a cualquier persona partícipe de la causa. La forma en que se realiza es a través de las llamadas letras rogatorias. El tribunal cuya colaboración se solicita no

puede decidir en las causas incidentales que puedan surgir con motivo de la instrucción —no puede realizar ni actos previos ni posteriores a la instrucción—. Para cumplir con la función que se le solicita, el tribunal al que se ha pedido ayuda está facultado para realizar todo lo que caiga dentro del encargo: decretos, citaciones, etc.

Esta figura de la colaboración es distinta de la recogida en el c.1469 § 2, por la que un juez tiene la posibilidad de acercarse personalmente al territorio de otro tribunal para recoger pruebas. En este caso se trata de una posibilidad muy limitada, ya que supone la intromisión de un tribunal ajeno en el territorio de la jurisdicción de otro tribunal. En la figura de la colaboración subyace el principio de autonomía y de independencia de cada tribunal en su territorio. Esta independencia y autonomía encuentra su razón de ser en la potestad episcopal de cada obispo en su diócesis.

Subordinación.—La relación de subordinación entre tribunales implica someter o vincular la acción de algunos tribunales inferiores a la acción de otros superiores. Los tribunales superiores tendrían capacidad para modificar la decisión de los inferiores. Pero la subordinación procesal no implica una subordinación disciplinar o administrativa en cuanto que todo tribunal eclesiástico es independiente y autónomo. Tal independencia deriva de la plenitud de potestad de cada obispo. Sólo la Signatura Apostólica tiene funciones administrativas de vigilancia sobre los tribunales inferiores.

VII. LOS TRIBUNALES TERRITORIALES

El territorio es el criterio más común y simple de la organización de los tribunales eclesiásticos. La jerarquía entre los tribunales territoriales viene determinada por la instancia judicial.

1. Tribunales de primera instancia

Desde la Edad Media hasta el Concilio de Trento se fue formando la estructura de los tribunales eclesiásticos. Antiguamente la *Episcopalis audientia* y los juicios sinodales eran la forma común de administrar justicia. Poco a poco fue estableciéndose una estructura jerárquica desde pequeños tribunales como los arciprestales; de ellos se podía apelar al tribunal del obispo. La estructura apelatoria medieval se fue haciendo cada vez más compleja, ya que del tribunal episcopal se podía apelar al del metropolitano; y de éste al tribunal del primado o del patriarca si existía. Finalmente, el último lugar de apelación fue siempre la Sede Apostólica, en virtud de su jurisdicción en todo el orbe.

a) *Tribunal diocesano (c.1419)*

Es aquel constituido establemente en cada diócesis y sus equiparadas. La constitución de dichos tribunales diocesanos es obligatoria; por ello los obispos han de constituir un tribunal para juzgar todas las causas, exceptuadas las que marque el derecho (c.1419 § 2), con la única excepción del tribunal interdiocesano (c.1423).

Por ser el obispo el juez originario de primera instancia, la hipótesis más frecuente es la constitución de tribunales diocesanos. No gozan de esa potestad todos los ordinarios del lugar (c.134), pero sí el administrador diocesano (c.427). Normalmente ejercen esta potestad en forma vicaria a través de personas constituidas establemente en el oficio de juzgar. Por ello los jueces del tribunal diocesano gozan de potestad judicial vicaria ordinaria. El obispo puede ejercer la potestad judicial personalmente reservándose para sí algunas causas (c.1420 § 2).

El tribunal diocesano tiene competencia general para todas las causas no reservadas (c.1405) de primera instancia, contenciosas o penales, que se susciten en el territorio de la diócesis. Sólo se excluyen por ley (c.1419 § 2) las causas de una persona jurídica representada por el obispo diocesano, que deben ser juzgadas en primera instancia por el tribunal de apelación.

b) *Tribunales interdiocesanos de primera instancia (c.1423)*

Son una creación anterior al Código de 1983. Vienen a solucionar el problema de la escasez de personal para crear tribunales diocesanos en algunas diócesis. Se constituyen para el territorio de varias diócesis con las mismas características de los diocesanos, pero dependen para su creación de la renuncia de cada obispo del territorio de jurisdicción del tribunal a su potestad de juzgar en él, remitiendo dicha posibilidad al tribunal interdiocesano. Se debe constituir unánimemente por todos los obispos de las diócesis que abarca el tribunal. Para la validez de la constitución de estos tribunales se exige la aprobación de la Sede Apostólica por medio de la Signatura Apostólica (c.1445 § 3). La competencia de estos tribunales puede ser general —para todo tipo de causas— o especial —sólo para algunas causas, por ejemplo, matrimoniales—. Si la competencia es especial para las demás causas debe constituirse un tribunal en cada diócesis.

Los derechos y deberes del obispo diocesano respecto a su tribunal corresponden en los tribunales interdiocesanos al conjunto de obispos de las diócesis que abarca el tribunal, o a uno de ellos designado por éstos para el efecto (c.423), llamado obispo moderador.

2. Tribunales de segunda instancia

El segundo grado del juicio es un requisito necesario, exigido por el mismo Derecho natural, para poder ejercitar el derecho de apelación, que busca subsanar las posibles deficiencias de las sentencias válidas pero consideradas injustas por la parte apelante.

La apelación supone que el tribunal que reexamina la causa sea diferente del que juzgó con anterioridad. Por ello, como incluye la posibilidad de modificar las decisiones de primera instancia, supone una cierta superioridad en el tribunal de segunda instancia, si bien en el ordenamiento procesal de la Iglesia no existe una verdadera superioridad entre los tribunales de diverso grado, ya que ningún obispo posee una potestad superior a la de los demás, excepción hecha de los tribunales de la Sede Apostólica, que reciben su potestad judicial del Romano Pontífice, cuya jurisdicción es universal y suprema en la Iglesia.

a) *Tribunal metropolitano (c.1438)*

Es el tribunal habitual de segunda instancia a nivel territorial. Es el tribunal de la sede cabeza de una provincia eclesiástica (c.431; 435). El tribunal metropolitano es tribunal de primera instancia para la propia diócesis metropolitana. Las apelaciones de ésta se deben remitir a uno entre los tribunales de las diócesis sufragáneas con aprobación de la Sede Apostólica. En España, del tribunal metropolitano se apela a la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid, por privilegio apostólico que data del siglo XVI, siendo organizado por el papa Clemente XIV por la constitución apostólica *Administrandae iustitiae,* de 26 de marzo de 1771, llamándole «Rota de la Nunciatura Apostólica». Fue suprimido por Pío XI y restablecido por Pío XII por el motu proprio *Apostolico hispaniarum nuntio,* de 7 de abril de 1947. En la actualidad se rige por las normas del motu proprio *Nuntiaturae Apostolicae in Hispania,* de 2 de octubre de 1999.

b) *Tribunal interdiocesano de segunda instancia (c.1439 § 1)*

En el caso de un tribunal interdiocesano, si todas las diócesis que lo constituyen pertenecen a la misma provincia eclesiástica, será competente en segunda instancia el tribunal metropolitano. Si el tribunal interdiocesano está formado por diócesis pertenecientes a diferentes provincias eclesiásticas, se trata entonces de un tribunal interdiocesano que es además interprovincial; en ese caso es necesario crear un tribunal de segunda instancia para recibir las apelaciones

del interdiocesano interprovincial de primera. Se debe constituir con aprobación de la Santa Sede (Signatura Apostólica) y a instancia de la Conferencia Episcopal (c.1439 § 1).

c) *Tribunal de la Conferencia Episcopal (c.1439 § 2)*

Es una facultad que concede el Código a las conferencias episcopales. Son diferentes de los anteriores porque éstos no son obligatorios, sino facultativos. Estos tribunales son sólo de segunda instancia y pueden ser para toda una nación o parte de ella, con la condición de ser tribunal de apelación para todos los tribunales de primera instancia de la nación que pertenezcan a una misma Conferencia Episcopal. Su erección necesita la previa aprobación de la Santa Sede. Su competencia se determinará en sus propios estatutos.

d) *Reglas sobre la apelación*

Si no se respeta la competencia por razón del grado, se produce la nulidad de lo actuado, porque la relación de incompetencia entre los tribunales de segundo grado es absoluta. Un tribunal de primera instancia no puede juzgar causas de segunda (c.1440) y viceversa —salvo la excepción del c.1683—. Lo mismo cabe decir entre los de segunda instancia: ningún tribunal de segunda instancia puede juzgar válidamente una causa que no venga a él legítimamente apelada por uno de sus tribunales sufragáneos; así, mientras la relación de incompetencia entre los diversos tribunales de primera instancia es relativa, entre los de segunda es absoluta. Así lo expresa la declaración del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica de 3 de junio de 1989 [11].

En el supuesto de conflicto de competencia por apelación de alguna de las partes a tribunales de segunda instancia diversos, como en el caso de la Rota Española y la Romana, hace suya la causa la Rota Romana, que posee naturaleza superior por ser un tribunal apostólico, al cual puede recurrirse también en apelación contra las decisiones de la Rota Española.

3. Tribunal territorial de tercera instancia

La complejidad de ciertas causas y la institución procesal de la doble sentencia conforme hacen que en algunos casos sea necesario

[11] AAS 81 (1989) 988-990.

recurrir a una tercera instancia. El Código no prevé la posibilidad de tribunales territoriales de tercera instancia. El único tribunal previsto para esta instancia en la Iglesia universal es el Tribunal de la Rota Romana (c.1444 § 1 2.º). Lo cual significa que el único juez originario para la tercera instancia es el Romano Pontífice, que ejercita este oficio por medio del tribunal apostólico de la Rota Romana. Sin embargo, existen en la Iglesia algunos tribunales territoriales de tercera instancia como la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid y algún otro. Unos como la Rota de Madrid están establecidos permanentemente, otros tienen potestad renovable.

Existe la posibilidad de formar un tribunal de tercera instancia *ad casum* con permiso de la Signatura Apostólica, aunque es muy reacia a concederlo en razón de la unidad de jurisprudencia de la Rota Romana. En general, los tribunales territoriales de tercera instancia gozan de potestad vicaria —ejercitada en nombre del Papa—, que puede ser ordinaria, si se trata de un tribunal estable, o delegada, si se constituye *ad casum,* únicamente para un caso o casos concretos. Estos tribunales son concurrentes en competencia con la Rota Romana, salvo la Rota de Madrid, que tiene cierta precedencia para las causas españolas, aunque cualquier fiel español puede llevar su causa a dicho tribunal apostólico.

Existieron tribunales territoriales de tercera instancia por permanencia de algunos privilegios: así el tribunal del Primado de Hungría, los de Friburgo y Colonia en Alemania, o alguno en Austria y Polonia. En las Iglesias orientales existen tribunales estables de tercera instancia (CCEC, c.1063 § 3) erigidos por los patriarcas de cada Iglesia *sui iuris* para juzgar en segunda y ulteriores instancias las causas definidas por tribunales inferiores de la misma Iglesia patriarcal.

4. Tribunales personales

Existe también en la Iglesia otro tipo de tribunales constituidos para juzgar determinadas causas en las que son parte personas determinadas que, en virtud de que se asocian en un régimen especial de vida, sus superiores poseen potestad de jurisdicción; por ello sus causas se sustraen de la competencia de los obispos diocesanos.

a) *Tribunales para los religiosos*

El fundamento de la potestad judicial personal de los religiosos no deriva de su privilegio de exención (como CIC 17, c.1579), sino de la coherente aplicación de la potestad eclesiástica de gobierno, de

la que son titulares los superiores mayores y los capítulos de los institutos religiosos clericales de derecho pontificio (c.596). Esa titularidad implica que los superiores mayores son considerados ordinarios (c.134). Siendo la potestad judicial una parte de la potestad de gobierno, es coherente que la posean (c.1427). La potestad de juzgar se entiende que puede ser ejercitada tanto respecto a los miembros del instituto religioso en sentido físico (religiosos) como jurídico (casas, provincias, etc.).

Por tanto, los superiores mayores poseen competencia general para juzgar las causas contenciosas y penales. Las normas codiciales son, en este caso, subsidiarias de las propias constituciones a la hora de establecer la forma concreta del ejercicio de dicha potestad judicial. Si el conflicto se produce entre religiosos de diversos institutos o entre un religioso y un fiel que no es religioso, son competentes para dirimir la causa los tribunales territoriales ordinarios (c.1427 § 3), en concreto el tribunal diocesano en cuya diócesis tenga su domicilio la parte demandada.

La estructura de dichos tribunales dependerá de la propia estructura del instituto, pero la más general es la del Código (c.1427; 1438 § 3). Así, el tribunal de primera instancia para los miembros de la misma provincia estará en el Superior provincial; para los de distinta provincia, en el Superior general o supremo moderador. La segunda instancia respecto del tribunal de cada provincia será el tribunal del supremo moderador. Si fuese necesario sustanciar un número mayor de instancias, o hubiese juzgado en primera instancia el tribunal del supremo moderador, las siguientes instancias estarían en la Rota Romana. En los monasterios autónomos del tribunal del abad local se puede apelar al tribunal del abad superior de la congregación monástica, y de este tribunal a la Rota Romana.

b) *Otros tribunales personales*

No están previstos en el Código actual, pero, sin embargo, existen algunos en la práctica. Así, los tribunales de los vicariatos o diócesis castrenses dirigidos a los miembros de las Fuerzas Armadas de algunos países. Existe también un tribunal interritual para juzgar las causas de los fieles católicos orientales de diverso rito.

VIII. LOS TRIBUNALES APOSTÓLICOS

Como la potestad judicial es una parte de la potestad de gobierno eclesial, la organización jurídica de la Iglesia se corresponde con su constitución jerárquica. El Romano Pontífice como Vicario de Cristo

es sucesor de Pedro y tiene por ello el primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia. Su autoridad es suprema tanto sobre las personas como sobre las materias. Este principio fue definido en el Vaticano I y confirmado en el n.22 de la *Lumen gentium* del Vaticano II. El Romano Pontífice es también superior supremo, interno y externo, de todos los institutos religiosos de vida consagrada, y administrador supremo de los bienes eclesiásticos (c.590 § 2; 1273). Incluso es juez supremo no sólo para los católicos, sino para todos los cristianos (c.1476; 1671), siempre que presenten su causa ante él. Esto es especialmente claro en las causas de nulidad matrimonial. Por tanto, en virtud de su potestad plena, suprema, universal, ordinaria e inmediata (c.333 § 1), puede juzgar causas no sólo sobre la Iglesia universal, sino sobre cada diócesis, iglesias particulares, etc.

El Romano Pontífice puede ejercitar, por tanto, su potestad judicial personalmente, tramitando esas causas en los tribunales apostólicos ordinarios o creando una «comisión pontificia» de jueces delegados para una o un tipo de causas determinadas (c.1442). Los tribunales apostólicos previstos en el Código, a través de los cuales ejerce el Romano Pontífice su potestad de juzgar en la Iglesia, son el Tribunal de la Rota Romana y el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica para el fuero externo. Para el fuero interno existe la Penitenciaría Apostólica.

1. La Rota Romana (c.1443)

El origen del nombre de este tribunal parece provenir de la mesa circular sobre la que se colocaban los códigos legales y alrededor de la que se colocaban los auditores. Ya en 1335 existía un tribunal pontificio para recibir apelaciones y una bula de Martín V la constituyó oficialmente. La Rota Romana estaba formada en su origen por los «capellanes papales», encargados del estudio de las causas difíciles, escuchando a los testigos —de ahí el nombre de auditores— y dando su parecer al Papa para que dirimiese la cuestión. Inocencio III concedió a dichos capellanes papales la facultad de decidir las causas, aunque su decisión debía ser aprobada por el propio Papa. La Rota Romana fue suprimida desde 1870 a 1908 en que San Pío X le otorgó una ley propia.

La Rota Romana se constituye como un tribunal:

- Apostólico, es decir, establecido por el Romano Pontífice para ejercer su ministerio apostólico de juez de toda la Iglesia.
- Ordinario, porque la potestad con la que ejerce sus funciones es ordinaria aunque vicaria.

• Colegial, porque las causas sobre las que conoce son juzgadas siempre por un colegio o «turno» de tres jueces, que puede constituirse con un número mayor de jueces.

• De segunda y posteriores instancias, porque se trata de un tribunal de apelación para todos los tribunales territoriales y personales de la Iglesia.

a) *Funciones y competencia*

Sus funciones vienen delineadas en la constitución apostólica *Pastor Bonus,* de 28 de junio de 1988. Su artículo 126 indica una triple función para la Rota Romana:

• Tutela de los derechos de los fieles: en este sentido tiene un marcado papel como tribunal garante de la justicia en la Iglesia.

• Provee la unidad de la jurisprudencia: esta función la ejerce armonizando la misma (c.19). Es una función de garantía interpretativa, no obligatoria, en cuanto que todo tribunal es independiente en sus decisiones aunque no puede prescindir de las directrices esenciales de la jurisprudencia rotal (c.16 § 3).

• Ayuda a los tribunales inferiores: por medio de sus sentencias la Rota es un órgano de auxilio a la función judicial en la Iglesia en cuanto que las decisiones rotales tienen un elemento interpretativo para los jueces *(ratio iuris)* de gran valor, especialmente en los casos de laguna legal.

La competencia que establece el c.1444 viene integrada positivamente con el c.1405 y negativamente con el c.1419 § 2. La *Pastor Bonus* en sus artículos 128 y 129 repite las mismas fórmulas.

b) *Forma de actuación*

Pueden distinguirse en la Rota Romana varias formas de actuación:

1.ª *Como tribunal de apelación en segunda instancia* (c.1444 § 1): juzga en segundo grado todas las causas sentenciadas por cualquier tribunal de primer grado en la Iglesia y apeladas a la Sede Apostólica. Para ello es necesaria la voluntad de ambas partes porque la apelación se supone hecha siempre al tribunal correspondiente de segundo grado. En las causas de rito oriental existe un tribunal patriarcal para juzgar en segunda y ulteriores instancias (CCEO, c.1063) con una función semejante a la que posee la Rota en la Iglesia universal. No obstante, esto no obsta para que los fieles de rito oriental puedan también someter su causa si lo desean al tribunal ordinario de apelaciones del Romano Pontífice, que es la Rota Romana.

2.ª *Como tribunal de apelación en tercera y ulteriores instancias* (c.1444 §§ 1-2): es el único tribunal de apelación de tercera instancia constituido permanentemente por derecho común para toda la Iglesia universal. La Rota es concurrentemente competente para la tercera instancia en las causas de rito oriental con el Tribunal patriarcal de la Iglesia patriarcal *sui iuris* correspondiente.

3.ª *Como tribunal de primera instancia* (c.1444 § 2): puede distinguirse una competencia ordinaria y otra delegada. Con potestad delegada del Papa juzga las causas que son de competencia exclusiva y reservada al foro pontificio personal (c.1405 § 1), sea a petición de las partes o por iniciativa papal. Todas las causas de primera instancia pertenecientes al foro pontificio pueden ser delegadas por el Papa a otros tribunales (c.1442). Los jueces, en esos casos, son constituidos *ad casum,* y no necesariamente tienen que ser miembros de los tribunales apostólicos. Las causas juzgadas en primera instancia por la Rota Romana, si el Papa no dispone otra cosa, deben ser juzgadas en apelación por la misma Rota Romana.

Existe una norma especial de la Rota Romana que prevé la posibilidad de que el decano de la misma avoque para ésta una causa pendiente en otro tribunal ordinario cuando la Rota, al conocer sobre cuestiones incidentales de esa causa, pudiera prejuzgar el mérito de la misma. Es decir, puede avocar a sí una causa que siendo instruida en otro tribunal está en conexión con una sobre la que la Rota Romana está conociendo en segunda o ulterior instancia.

2. La Signatura Apostólica

Es el Supremo Tribunal de la Iglesia y en sus funciones tiene una cierta relación de semejanza con los tribunales de Casación de los Estados.

a) *Origen*

El término «signatura» significa firma, y se refiere a la facultad de firmar los rescriptos que el Papa concedió a los refrendatarios y cancilleres de la Sede Apostólica. Se trataba de una actividad administrativa en relación con solicitudes de gracias, dispensas, privilegios y resolución de conflictos. Estos refrendatarios apostólicos preparaban los documentos para la firma del Papa. Se dividían en refrendatarios de gracia, encargados de las solicitudes de gracias, y refrendatarios de justicia, que entendían sobre conflictos en causas judiciales. Se conoce su existencia desde el siglo XIII; Alejandro VI

en 1493 distribuye su labor en dos oficios, signatura de gracia y signatura de justicia. Su actividad decae entre los siglos XIII y XIX, siendo San Pío X en 1908 quien le da un nuevo impulso como Tribunal Supremo de la Iglesia. Pablo VI, mediante la constitución apostólica *Regimini Ecclessiae Universae,* instituyó la *sectio altera* de la misma como tribunal contencioso-administrativo de la Iglesia.

b) *Características*

Su nombre es Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica. Se trata por tanto de un:

• *Tribunal apostólico:* es decir, instituido por el Romano Pontífice.

• *Ordinario:* porque juzga con potestad ordinaria y vicaria recibida del mismo Romano Pontífice.

• *Supremo:* porque no existe ningún otro tribunal sobre él permanentemente constituido, salvando un ocasional tribunal personal del Papa. No es tribunal supremo de apelación en el sentido de que participa de las características de los tribunales de casación civiles y, por tanto, no juzga el mérito de la causa, sino la violación del procedimiento. Canónicamente ejercita funciones de suprema dirección de los tribunales inferiores. Por tanto, no conoce del mérito de las causas, es decir, no juzga acerca del fondo de las causas, esa función está encomendada a la Rota Romana.

• *Colegial:* Sus jueces son doce cardenales nombrados por el Papa al frente de los cuales está un cardenal Prefecto. En los últimos tiempos algunos jueces del Supremo Tribunal no gozan de la condición de cardenales.

• *Tripartito:* las competencias que le conceden el Código, la *Pastor Bonus* y sus normas propias especiales de 23 de marzo de 1968, le configuran con una triple actividad: judicial, contencioso-administrativa y puramente administrativa, organizadas en dos secciones, *sectio prima* y *sectio altera.*

c) *Funciones*

1.ª *Supremo tribunal de la jurisdicción ordinaria* (c.1445 § 1; PB art.122). Como tal juzga al igual que un tribunal de casación respecto a aquellas cuestiones de naturaleza procedimental que han sido llevadas a él legítimamente.

2.ª *Supremo tribunal administrativo* (c.1445 § 2; PB art.123). La Signatura Apostólica es el único tribunal de la Iglesia con competencia para tratar judicialmente las controversias surgidas sobre un

acto de la potestad administrativa. Sólo tras ser agotada la vía del recurso jerárquico se puede acudir al contencioso-administrativo en la Signatura Apostólica.

Ante la decisión administrativa de un obispo u ordinario cabe: 1.º, hacer una petición al mismo obispo por medio de un recurso de reposición. Ante su negativa o transcurrido el plazo de silencio administrativo que siempre es negativo (c.57) cabe; 2.º, presentar un recurso a la Congregación romana correspondiente a la naturaleza del acto administrativo controvertido, por medio de un recurso de alzada. Ante la negativa o el silencio administrativo de la correspondiente Congregación queda expedito el, 3.º, recurso a la *sectio altera* de la Signatura Apostólica por haberse violentado la normativa procedimental —*error in procedendo*— o existir un error en el juicio realizado por la autoridad —*error in decernendo*—. Finalmente, en caso de no obtener la enmienda del acto en el contencioso-administrativo, cabe siempre el recurso al Papa en solicitud de gracia.

3.ª *Supremo órgano administrativo* (c.1445 § 3; PB art.124). En esta función, la Signatura se comporta como un Dicasterio de la Curia romana destinado a resolver en forma administrativa las cuestiones relativas a la actividad judicial de toda la Iglesia. Su función es parangonable a la de un Ministerio de Justicia en los Estados.

d) *Competencias*

1. Estrictamente judiciales

• *La querella de nulidad y las reclamaciones de «restitutio in integrum» contra las sentencias de la Rota* (c.1445 § 1 1.º; PB art.122 1.º). La querella de nulidad y la *restitutio in integrum* son medios de impugnación de la sentencia que se conceden a las partes cuando la decisión emanada es ilegítima. Inválida en el caso de la querella de nulidad y manifiestamente injusta en el caso de la *restitutio in integrum,* por los motivos tasados por la ley (c.1620 y 1645). Las apelaciones frente a las sentencias rotales se hacen ante un turno distinto de la misma Rota Romana, pues, como ya hemos dicho, la Signatura Apostólica no conoce nunca acerca del fondo de las causas.

• *En las causas de estado de las personas el recurso contra la negativa de nuevo examen de la causa por parte de la Rota* (c.1445 § 1,2; PB art.122 2.º). El nuevo examen de la causa o recurso extraordinario de revisión (c.1644) es un medio extraordinario de impugnación concedido a las partes en las causas de estado de las personas —matrimoniales, de la sagrada ordenación, de la profesión religiosa, etc.—, tras haber recaído sobre ellas dos sentencias con-

formes. Si la Rota Romana se niega a admitir la revisión se puede recurrir a la Signatura Apostólica contra esa decisión rotal.

• *La excepción de sospecha y otras causas, contra los jueces de la Rota por actos realizados en el ejercicio de su función* (c.1445 § 1 3.º; PB art.122 3.º). Cuando los auditores rotales u otros ministros del tribunal de la Rota hubiesen incurrido en algún delito en el ejercicio de sus funciones, dicha causa está encomendada al juicio del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica debido a la gravedad y al hecho de que la Rota Romana podría tener cierta prevención en juzgar penalmente a alguno de sus miembros.

• *Los conflictos de competencia entre aquellos tribunales que no dependen del mismo tribunal de apelación* (c.1445 § 1 4.º; PB art.122 4.º). Cuando se produce un conflicto de competencia entre varios tribunales y no puede resolverse acudiendo a las reglas de la prevención, en caso de que se trate de tribunales que no se encuentran sometidos al mismo tribunal de apelación, resuelve el conflicto la Signatura Apostólica.

2. Contencioso-administrativas

• *Resuelve el recurso contra los actos administrativos singulares* emanados de los Dicasterios de la Curia romana cuando se ha violado una ley, sea *in procedendo,* sea *in decernendo* (c.1445 § 2; PB art.123 § 1). El término «legítimamente» del c.1445 § 2 hace referencia a la necesidad previa de agotar la vía administrativa para presentar este recurso. No tiene relevancia canónica la figura del abuso de poder, aunque la jurisprudencia de la Signatura Apostólica va recogiéndola cada vez más a través del resarcimiento de daños concedido en algunos casos.

• *Juzga sobre la reparación de daños* provocados por los actos administrativos juzgados ilegítimos (PB art.123 § 2). Se trata de daños morales, no económicos, aunque la posición de los autores no es uniforme; para unos serían sólo los daños morales; para otros, los morales y económicos. Se concede la reparación de daños únicamente si la parte lo solicita. No se recoge esta competencia en el Código.

• *Resuelve otras controversias administrativas* que le sean remitidas por el Papa o por los Dicasterios de la Curia romana (c.1445 § 2; PB art.123 § 3). En este caso se trataría de todos aquellos conflictos entre diversos Dicasterios de la Curia romana que no fuesen relativos a cuestiones de competencia.

• *Conflictos de competencia entre Dicasterios* (c.1445 § 2; PB art.123 § 3). En este caso se trataría de cuestiones de conflictos de competencia entre diversos Dicasterios administrativos de la Curia

romana, a no ser que el Papa dispusiese que se resolviesen de otra forma (PB art.20).

3. Estrictamente administrativas

• *Vigila la recta administración de la justicia* en todos los tribunales de la Iglesia (c.1445 § 3 1.°; PB art.124 1.°). Es función de la Signatura Apostólica velar por la recta administración de la justicia en la Iglesia, y en este sentido es la encargada de proceder contra jueces, abogados y procuradores cuando prevarican de su oficio.

• *Juzga sobre las peticiones para obtener la asignación de una causa a la Rota Romana* (PB art.124 2.°). Cuando se pretende llevar al tribunal de la Rota Romana una causa que en principio no le correspondería juzgar, es necesario el permiso explícito de la Signatura Apostólica. En ese caso se trata de la obtención de una gracia de naturaleza procesal. Lo mismo cabe decir en relación con otras gracias en orden a la administración de la justicia.

• *Prorroga la competencia de los tribunales inferiores* (c.1445 § 3 2.°; PB art.124 3.°). Se trata de aquellos casos en que ese tribunal inferior carece de competencia relativa. Esta prórroga de la competencia se entiende anterior a la litiscontestación y se trata de autorizar la introducción de una causa ante un tribunal que no es competente relativamente. La prórroga posterior a la litiscontestación es automática y concedida por el derecho mismo. En principio, la Signatura Apostólica posee competencia para poder prorrogar incluso la competencia absoluta, dotando de la misma a un tribunal que no la tuviera.

• *Aprueba la constitución de los tribunales interdiocesanos* de primera instancia (c.1423) y de apelación (c.1439; 1445 § 3 3.°; PB art.124 4.°). Los tribunales interdiocesanos, sean de la instancia que sean, necesitan ser aprobados por la Signatura Apostólica para su legítima constitución.

IX. EL TRIBUNAL

Dentro del conjunto de personas que intervienen en el proceso canónico existe una cuya importancia merece ser destacada, se trata del juez. Es aquella persona investida de potestad judicial que busca la solución de un conflicto de intereses por medio de una actividad decisoria típicamente suya que es la sentencia. Su intervención en la causa es fruto de la potestad que ha recibido, en el ámbito civil del pueblo, y en el canónico de Jesucristo, a través de quien es cabeza del cuerpo social diocesano, que es el obispo, quien posee en origen

la plenitud de potestad en su diócesis. Igualmente el Romano Pontífice la posee en el ámbito de la Iglesia universal.

El juez tiene como misión la salvaguarda de la finalidad y utilidad pública del proceso para alcanzar la certeza jurídica y la paz social. Ésta se consigue resolviendo la controversia y sólo secundariamente busca la utilidad privada de los litigantes, ya que el juez ejerce una función pública aun cuando resuelva una controversia privada. Esto es así porque a la autoridad le interesa que no existan conflictos en el ámbito social, por eso su resolución pronta y justa resulta en beneficio del bien común. Es por ello también por lo que el juez es titular de la potestad judicial y sujeto activo del ejercicio de la jurisdicción, en cuanto expresión del *ius dicere,* es decir, en la medida en que sus resoluciones son expresión de la autoridad que posee para declarar lo justo. Las partes son los sujetos pasivos de la acción del juez y los destinatarios, por tanto, de su decisión, la cual se convierte para ellos en una especie de ley particular emanada de la autoridad que afecta solamente a las personas concretas que han litigado en la causa y sólo respecto al objeto de la misma.

La potestad judicial consiste en el poder de definir autoritativamente, como persona pública, las controversias judiciales legítimamente presentadas, aplicando las normas jurídicas (c.135 § 3). El juez es la persona pública que ejercita la función judicial del modo establecido por el Derecho. Esta función supone un grado importante de independencia y autonomía de funciones en el sujeto concreto que ejercita la potestad judicial. Esta independencia sólo está limitada por las prescripciones del Derecho de las que el juez no puede dispensarse (c.87 § 1). La partes poseen la iniciativa procesal, como derecho reconocido a las personas físicas y jurídicas para ser juzgadas en el foro eclesiástico en la forma establecida por el Derecho (c.221 § 1). La posición de las partes en el proceso toma la forma de actor, es decir, sujeto que reivindica un derecho, o de demandado, sujeto contra el cual se reivindica el derecho en cuestión. El ordenamiento canónico tutela los derechos subjetivos de cada fiel, reconociendo una acción para reivindicar cada uno de ellos y una excepción para protegerlos de la reivindicación ajena.

Ciertas acciones son ejercitables a veces por las partes públicas; una de ellas es el promotor de justicia, cuya función en el proceso canónico es semejante a la de los fiscales civiles, que no es otra que la de velar por el cumplimiento de la ley en la sociedad. La Iglesia está interesada en la justicia como un bien social y lo hace por medio de esta figura. El otro ministro público que puede intervenir en ciertos procesos es el defensor del vínculo, figura procesal específica surgida por la constitución apostólica de Benedicto XIV *Dei miseratione,* cuya función consiste en aportar todos los medios de prueba

posibles en orden a sostener la validez del vínculo sacramental del matrimonio, del orden sagrado o de la profesión religiosa.

Pero para poder litigar como parte en un proceso no basta ser titular de un derecho; es necesario poseer capacidad jurídica, es decir, capacidad de ser sujeto de derechos. A ésta se une la capacidad de obrar, consistente en la posibilidad de poner por obra los derechos que se posee (c.1476 y 1478). Ante la ausencia de esta capacidad es necesaria la figura del tutor o curador que supla dicha incapacidad procesal; la intervención procesal tampoco es posible sin un título jurídico y un legítimo interés en la causa.

La finalidad del proceso canónico no sólo es la obtención de la justicia, sino ante todo de la verdad objetiva de las cosas, que se convierte así en el fin supremo del proceso. A este fin se debe dirigir toda la actividad procesal del juez y de las partes. Ésta obliga a que cada parte pueda exponer libremente su posición en la controversia, de ahí que debe respetarse siempre la existencia de un verdadero procedimiento contradictorio que garantice la posición procesal de ambas partes, con idéntico derecho de defensa. Es función del juez velar por que dicho derecho de defensa sea escrupulosamente respetado.

Ésa es la base para que el juez en su sentencia pueda decidir respetando el Derecho, pero según su conciencia. El juez debe adquirir una certeza moral suficiente acerca de la materia objeto del proceso. Esta certeza se forma en su conciencia deduciéndola de lo alegado y probado por las partes.

Por otro lado, el supremo principio de la verdad, que debe inspirar toda la actividad procesal, es el motivo de que puedan reabrirse siempre las causas sobre el estado de las personas, aun cuando hayan pasado a cosa juzgada —aunque por esta posibilidad de revisión no puede hablarse propiamente de cosa juzgada—. La reapertura de este tipo de causas pasa por la existencia de nuevos y graves argumentos que hacen manifiestamente injusta la decisión precedente (c.1644), y no sólo injusta, sino falsa. La verdad que busca alcanzar el proceso canónico es al fin la raíz de la *salus animarum,* único sentido de toda ley canónica (c.1752).

1. El juez

Etimológicamente, la palabra deriva de *iudex,* que es un término latino que incluye otros dos, *ius* y *dicere,* dando al término el sentido de «aquel que pronuncia el derecho». El juez eclesiástico es la persona pública dotada de jurisdicción para conocer y definir en vía judicial, según las normas del Derecho, las causas contenciosas, penales

o contencioso-administrativas que son competencia de la Iglesia. Es el encargado de aplicar el Derecho a los hechos. Esto puede hacerlo a instancia de parte o *ex officio*. Sus decisiones además poseen valor normativo para las partes en virtud de su potestad, que nace de su legítima designación.

Clasificación:

- Por el *ámbito de jurisdicción:* los jueces pueden ser diocesanos, interdiocesanos, metropolitanos, regionales o nacionales, y de los tribunales apostólicos.
- Por el *grado de la instancia:* pueden ser de primera instancia y de apelación.
- Por la *condición personal:* pueden ser clérigos, religiosos o laicos.
- Por su *función en el proceso:* pueden ser jueces principales, como los jueces diocesanos; y secundarios, como son los instructores o auditores, cuya función queda limitada a la instrucción de la causa.
- Por el *tipo de juicio* en que intervienen: pueden ser jueces ordinarios o delegados.
- Por la *forma de constitución del tribunal:* pueden ser jueces singulares o únicos y jueces miembros de un tribunal colegial.
- Por la *potestad* que poseen: pueden ser jueces originarios, jueces vicarios o jueces delegados.

2. **Juez originario**

En el ordenamiento procesal de la Iglesia son jueces originarios los obispos y sus equiparados (c.381) para resolución de causas en primera instancia. El obispo moderador designado entre los que constituyen el tribunal interdiocesano para la primera instancia. El grupo de obispos que asumen colegialmente las funciones del obispo diocesano en el tribunal interdiocesano son también jueces originarios para la primera instancia.

En el caso de la segunda instancia el Romano Pontífice es el único juez originario, ya que es juez universal de apelación. El hecho de que el Romano Pontífice no sea juez originario de primera instancia, sino sólo de apelación, se debe al hecho de que los obispos diocesanos poseen también potestad judicial. Si el Romano Pontífice fuese juez originario de primera instancia, esto no permitiría de hecho que los obispos pudiesen desarrollar su potestad judicial. Esto no obsta para que el Romano Pontífice pueda conocer ciertas causas en primera instancia, e incluso cualquier causa que un fiel cristiano pudiese presentar ante él, siempre y cuando acceda a conocerla mediante

la avocación. Igualmente, el hecho de que los arzobispos metropolitanos no sean jueces originarios de segunda instancia no obsta tampoco para que puedan conocer causas en segunda instancia, simplemente como una forma de distribuir la graduación entre los tribunales a efectos de preservar el derecho de apelación y como una cuestión de mera organización procesal. En las Iglesias orientales existe también un juez propio de apelación de segunda y ulteriores instancias que son los patriarcas de la Iglesias rituales *sui iuris* que presiden dichas Iglesias patriarcales.

En los institutos religiosos clericales de derecho pontificio, el juez propio viene determinado por el derecho propio o subsidiariamente por el derecho universal (c.1427). Normalmente serán el Superior provincial para la primera instancia y el Superior general para la segunda.

La función esencial del juez originario es designar a otros para ejercer en su nombre la potestad judicial. De esta forma se constituyen los oficios estables de vicario judicial y juez diocesano. Igualmente, debe también asignar las causas más difíciles a un colegio (c.1425 § 2), establecer la asignación de alguna causa sin seguir el turno previsto (c.1425 § 3), procurar que se guarde la disciplina entre las personas del tribunal (c.1457; 1488), establecer normas sobre las expensas judiciales (c.1649), y constituir el consejo determinado en el Código para la solución equitativa de las controversias administrativas (c.1733 § 2).

No obstante esto, puede reservarse para sí el juicio de las causas que crea oportuno, siempre que sean causas de su competencia. Igualmente debe resolver sobre la recusación del vicario judicial (c.1449 § 2), el modo de proceder —administrativo o judicial— en las causas de separación matrimonial (c.1692), la admisión del libelo en las causas sobre dispensa de matrimonio rato y no consumado, así como la asignación de la instrucción del mismo al tribunal diocesano o a otro sacerdote idóneo (c.1699; 1700), la declaración de muerte presunta (c.1707), la investigación penal y la forma —administrativa o judicial— del procedimiento para la remoción y traslado de los párrocos (c.1740).

3. **Vicario judicial (c.1420)**

Dentro de la potestad judicial, el oficio de vicario judicial es el segundo en importancia. Es un auténtico vicario episcopal para la función de juzgar (c.475-481). Forma con el obispo un único tribunal (c.1420 § 2). Por tanto no es posible apelar al obispo diocesano contra sus decisiones.

a) *Características del oficio eclesiástico de vicario judicial*

1. Obligatoriedad. Es un oficio necesario en toda diócesis, siendo obligatoria su constitución independientemente del número de causas que puedan tratarse. Cuando existe un tribunal interdiocesano con competencia general, es decir, para todas las causas, debe existir un vicario judicial para el tribunal interdiocesano, que es a la vez vicario judicial de todas las diócesis que forman el tribunal.

2. Autonomía. El oficio de vicario judicial es autónomo e independiente respecto al de vicario general, siendo posible el ejercicio de ambas funciones por la misma persona. Su autonomía se pone de manifiesto también en que en sede vacante no cesa el vicario judicial (c.1420 § 5) y sí el general (c.481 § 1).

3. Unidad. Es un oficio unido a una sola persona. Los vicarios judiciales adjuntos tienen una función de ayuda al vicario judicial —son vicarios del vicario judicial—, y a él están subordinados, no son por tanto vicarios episcopales.

b) *Características personales del vicario judicial (c.1420 § 4)*

Dichas cualidades son obligatorias aunque algunas cualidades pueden ser dispensadas, no por el obispo diocesano —por tratarse de leyes procesales (c.87)—, sino por la Signatura Apostólica.

1. Sacerdote, es decir, que haya recibido el orden sagrado en el grado del presbiterado (segundo grado) o episcopado (tercer grado). Quedan excluidos por tanto los diáconos y los laicos.

2. Buena fama: ésta es una cualidad que depende de la estimación de otros. Debe entenderse no sólo como virtud personal, sino como reconocimiento por la comunidad eclesial que le habilita para ser juez en ella.

3. Doctor o licenciado en Derecho canónico: habiendo obtenido la titulación en una facultad erigida por la Sede Apostólica (c.817). Esta cualidad puede ser dispensada por la Signatura Apostólica.

4. Edad: se exige un mínimo de treinta años. Este requisito hace referencia a la madurez humana y sacerdotal de la persona, así como a su experiencia y competencia judicial.

c) *Competencias*

1. Dirección del tribunal diocesano. Esta función la cumple por medio de decretos que son, en general, de naturaleza organizativa y que se diferencian de los del vicario general porque no proceden de su libre voluntad, sino que le vienen impuestos por la ley procesal.

2. Establecer los turnos de jueces (c.1425 § 3). En virtud de esta potestad compete al vicario judicial determinar los turnos para constituir los diferentes tribunales.

3. Preside el tribunal colegial. La presidencia de los diversos turnos de tribunales colegiales le compete especialmente por poseer la función rectora del tribunal diocesano (c.1426 § 2).

4. Da su consentimiento en los casos del c.1673 3.º y 4.º En ese canon se establecen dos foros más en las causas matrimoniales, aparte el del domicilio de la parte demandada y el del lugar en que se celebró el matrimonio. Éstos son el del domicilio del actor y el del lugar donde haya que recoger la mayor parte de las pruebas, previo permiso del vicario judicial del domicilio del demandado.

5. Conduce y decide el proceso documental. Se trata de un proceso especial de naturaleza matrimonial de gran celeridad (c.1686). La fase probatoria se circunscribe a la presentación de un documento. La inatacabilidad de dicho documento es lo que hace que sea un proceso tan rápido, ya que en dicho documento se fundamenta esencialmente la fase probatoria.

d) *Jueces diocesanos (c.1421)*

Es otra de las figuras que ejercen por su oficio una potestad judicial ordinaria. Sus funciones son estrictamente judiciales y consisten en juzgar las causas a las que son llamados por turno por el vicario judicial. Pueden ejercer también funciones de auditores y ponentes en el tribunal colegial al que hayan sido llamados por turno.

— Características del oficio eclesiástico de juez diocesano

1. *Se trata de un oficio necesario.* La constitución de jueces diocesanos es necesaria para poder ejercitar la función judicial en el modo establecido por el Derecho, ya que algunas causas deben ser decididas por un colegio de tres o de cinco jueces. El número mínimo de jueces diocesanos debe ser, por tanto, de cuatro.

2. *Autonomía.* Se trata de un oficio constituido establemente y con potestad ordinaria. El juez diocesano debe ejercer su función según su conciencia y los límites establecidos por el Derecho, por tanto no puede tener limitado el cumplimiento de su oficio. Es compatible con el cargo de vicario judicial de otra diócesis, siempre y cuando no sean tribunales subordinados en apelación en diócesis pequeños. También es compatible con el de vicario general [12]. No

[12] Cf. art. 36 § 1 de la instrucción *Dignitas connubii.*

existe ya la figura del juez delegado, pues los jueces ordinarios no pueden delegar su potestad judicial (c.135 § 3), salvo miembros de los tribunales delegados que poseen potestad judicial para un caso concreto exclusivamente. Puede ejercer su función en un tribunal de juez único o en tribunal colegial. El oficio de juez comprende la instrucción y la decisión de la causa. El derecho permite que la instrucción pueda ser encomendada, por mandato del vicario judicial, a un juez diferente de alguno de los que deciden la causa; se trata de los instructores o auditores (c.1428), cuya función puede ser ejercida como oficio estable.

— Características personales de los jueces diocesanos

1. *Doctor o licenciado en Derecho canónico.* Estos títulos no son necesarios para el que ejerce establemente el oficio de instructor (c.1428 § 2), sí para el resto, es decir, para aquellos jueces que deciden la causa, ya que se necesita un conocimiento suficiente del Derecho canónico. Esta condición puede ser dispensada por la Signatura Apostólica.

2. *Buena fama.* Se trata de una cualidad personal de reconocimiento común en la sociedad eclesial. En el caso del instructor o auditor basta que sea sólo como cualidad, sin ser necesario el reconocimiento común.

3. *Clérigos o laicos.* El oficio de juez puede ser desempeñado por quienes han recibido cualquiera de los grados del sacramento del orden, también los diáconos permanentes. En este caso no hay límite de edad. También los laicos, hombres o mujeres, pueden ejercer la función judicial con el permiso de la Conferencia Episcopal. Ese permiso debe concederse para cada caso concreto. Un laico sólo puede ejercer el oficio de juez en un tribunal colegial en el que únicamente uno de los jueces puede ser laico, los demás han de ser clérigos. También un laico puede ser nombrado para el oficio estable de instructor, en este caso su nombramiento no exige el permiso de la Conferencia Episcopal. La Comisión para la reforma del Código admitió la existencia de jueces laicos por entender que podían participar de la potestad judicial, ya que, a juicio de la Comisión, ésta no se apoya en el orden sagrado exclusivamente.

— Nombramiento

El obispo diocesano es quien nombra al vicario judicial, al igual que a los jueces diocesanos. El administrador diocesano puede nombrar vicarios judiciales adjuntos y jueces diocesanos, pero no al vica-

rio judicial (c.134 § 1; 368; 381 § 2). En el caso de que la sede quede vacante no cesan ni el vicario judicial ni sus adjuntos, por una excepción al principio general en bien de los fieles. Sin embargo, aquel puede ser removido por el administrador diocesano cuando éste fuese el mismo obispo que lo nombró (c.418 § 2). Los jueces diocesanos deben ser confirmados por el nuevo obispo diocesano, que tiene plena libertad para hacerlo o no (c.1420 § 5).

El nombramiento de todos los jueces, incluido el vicario judicial, es temporal y debe establecerse claramente el tiempo de ejercicio del cargo en el decreto de nombramiento. No pueden nombrarse jueces vitalicios ni con la fórmula *ad beneplacitum nostrum*. Normalmente se suele hacer por cinco años.

— Permanencia en el oficio

El juez permanece en el oficio hasta la conclusión del plazo para el que fue nombrado. Para su remoción es necesario observar las normas previstas en el Derecho para cualquier oficio eclesiástico, tanto para valorar los criterios de remoción como para determinar el procedimiento a seguir (c.192-195). El obispo diocesano puede remover de su oficio al vicario judicial y a los jueces diocesanos si existe una causa legítima y grave (c.1422). El administrador diocesano posee también esa facultad respecto a los jueces diocesanos, pero no respecto al vicario judicial (c.1420 § 5).

El oficio de juez se puede perder por renuncia (c.187-191), traslado (c.195-196) o privación. La renuncia comporta que el oficio permanece vacante y, en esa hipótesis, el administrador diocesano puede nombrar un vicario judicial si éste renuncia o si el vicario judicial fue nombrado administrador diocesano. Dicho nombramiento necesitará la confirmación del nuevo obispo diocesano.

— Asignación de causas

La función de asignar las causas a los diversos jueces compete al vicario judicial, que cumple en esto una función meramente organizativa del tribunal (c.1425 § 3). Sólo por una causa gravísima puede cambiarse un juez una vez asignada una causa (c.1425 § 5). La sustitución debe hacerse por decreto motivado del vicario judicial.

4. Ejercicio de la función judicial

a) *Presidente*

Esta figura aparece en las causas que deben ser juzgadas por un tribunal colegial. Todo tribunal colegial debe estar presidido por uno de los jueces que lo forman. El tribunal debe proceder colegialmente durante el proceso y especialmente en el momento de la decisión, que será una y tendrá como autor a todo el tribunal (c.1610 § 2). La colegialidad en el proceso no se refiere a aquellos actos procesales en los que la ley permite expresamente que puedan ser dirimidos por el presidente del colegio, por el instructor o por el ponente. La decisión de la causa es el acto colegial más importante. Dicha decisión se toma por mayoría absoluta de los jueces.

Son actos propios del presidente del tribunal colegial:

- designar el juez instructor de la causa (c.1428 § 1);
- designar el ponente (c.1429);
- juzgar las recusaciones contra el promotor de justicia, el defensor del vínculo u otros ministros del tribunal (c.1449 § 3);
- decidir todas las cuestiones relativas a la admisión del libelo (c.1505 § 1);
- decidir sobre la necesidad de patronos o no en el caso de que una parte elija la autodefensa (c.1481 § 1);
- admitir cautelarmente un procurador sin mandato del procurador (c.1484 § 2);
- decidir las causas incidentales;
- decidir el modo oral o escrito y el plazo para presentar las observaciones de las partes (c.1601);
- establecer el día de la reunión para decidir la causa y presidir el debate entre los jueces del colegio (c.1609 §§ 1 y 3).

b) *Juez principal e instructor (c.1428)*

La diferencia entre uno y otro está en las dos funciones del juez, que son conocer y decidir la causa. La decisión compete al juez principal, que podrá hacerlo en un tribunal formado por un juez único o en un tribunal colegial. Al instructor o auditor compete la función de conocer la causa, es decir, de instruirla recogiendo y practicando las pruebas. El instructor puede cumplir su misión independientemente de que la causa esté encomendada a un juez único o a un tribunal colegial (c.1428 § 1). El instructor es una persona pública legítimamente constituida, con potestad para instruir las causas que se le asignan. La potestad de instruir la causa puede estar unida o no con

la de decidir la misma, y, en el caso de que así sea, se puede hablar de un verdadero juez instructor.

En sentido estricto sólo será juez instructor aquel que además de recabar las pruebas posea capacidad para decidir la causa. En el caso de que sólo se trate de una función meramente instructoria pero no decisoria, procede hablar de auditor más que de juez instructor. El auditor sería aquella persona dotada de potestad pública para recabar únicamente las pruebas de la causa. Tal potestad incluye la posibilidad de decidir en modo vinculante todo lo que se refiere a la práctica de la prueba. Quedaría por tanto fuera de su potestad todo lo relativo al mérito de la causa. En el ejercicio de su función el auditor puede recibir algunas limitaciones, según el mandato que haya recibido del juez principal.

Sus decretos son recurribles ante el juez principal —si se trata de un tribunal de juez único— o ante el presidente del tribunal colegial, que podrá confirmarlos, modificarlos o revocarlos. En todo tribunal puede constituirse establemente el oficio de auditor, nombrado por el obispo como oficio independiente del de juez diocesano. Es indiferente que la persona que lo desempeñe sea clérigo o laico, sin necesidad de permiso de la Conferencia Episcopal para que sea un laico. La práctica ordinaria es encomendar la instrucción de las causas a un juez diocesano, y más en concreto al vicario judicial.

La determinación del juez que ha de ejercer la función de instructor de la causa le corresponde al juez principal único o, en el caso de un tribunal colegial, al presidente del mismo, que puede designar a uno de los jueces que forman el colegio.

c) *Juez relator o ponente*

Esta figura sólo existe en los casos en que ha de juzgar la causa un tribunal colegial. El ponente es uno de los jueces que forman el colegio y al que corresponde la redacción de la sentencia que todos los jueces deben firmar. Es una figura propia, exclusiva y necesaria del tribunal colegial, siendo su designación obligatoria por el presidente del tribunal (que lo puede sustituir por causa justa). En la práctica habitual, lo normal es que el instructor, ponente y presidente sean la misma persona, y estas funciones suelen ser asignadas al propio vicario judicial.

5. Asesores del juez (c.1424)

Su función consiste sólo en aconsejar al juez único, que es quien debe decidir por sí mismo. Se trata de una medida de ayuda al juez en los casos de tribunales unipersonales. El asesor podríamos decir que es una figura entre una persona puramente privada y una persona pública como es el juez. El consejo puede versar sobre el procedimiento o sobre el mérito de la causa. Los asesores no tienen potestad judicial. Pueden ser uno o dos —según unos autores—, u obligatoriamente dos —según otros—. Su designación corresponde al juez. Pueden estar constituidos permanentemente para ese oficio en la diócesis, o pueden ser designados *ad casum*. En el primer caso se trata de un verdadero oficio de servicio a la diócesis cuyo nombramiento compete al obispo diocesano.

X. LAS PARTES DEL PROCESO

Son aquellas que intentan obtener el beneficio de la sentencia mediante la actividad probatoria y su discusión. Parte es un término técnico que indica a la persona —física o jurídica— que lleva ante el juez una controversia —actor—, admitida por éste y comunicada a la parte demandada. Es parte también la persona contra la que se pide la actuación del juez para obtener los beneficios garantizados por la ley —demandado.

No se incluyen como partes ni al abogado ni al procurador que defienden y representan a las partes respectivamente. Éstas son personas que se encuentran legítimamente en el proceso, pero no son partes del mismo. Constituyen la representación de las partes, en el caso del procurador, y su defensa en el caso del abogado, cuyo asesoramiento legal suele ser imprescindible para la mejor defensa del derecho en controversia, ya que las partes no tienen por qué conocer la legislación sustantiva o procesal.

El nombre propio en fuerza del cual se participa en el proceso puede ser público o privado. Las partes públicas —promotor de justicia y defensor del vínculo— son partes que actúan en nombre propio, pero no defienden un derecho personal, sino el propio de su oficio. Las partes privadas litigan para tutelar un bien personal, normalmente un derecho legítimo manifestado en el objeto procesal.

1. Posición procesal de las partes

Actor.—Se constituye en la posición procesal de actor aquella parte que propone al juez examinar una causa presentada ante él legítimamente. Es el litigante que pide en primer lugar la intervención del juez presentando el libelo con la cuestión que es de su interés y que va a determinar el objeto procesal de alguna forma. Puede ser persona física o jurídica, único o múltiple —litisconsorcio activo—. Su intervención en juicio puede ser voluntaria o necesaria —en virtud de su oficio—. El actor recibe este nombre en virtud del hecho de iniciar el proceso con su intervención al interponer la acción procesal, que es un derecho de naturaleza procesal para la defensa de otro derecho de naturaleza sustantiva.

Demandado.—Es aquella persona física o jurídica contra la que el actor pide la intervención del juez para aplicar la ley. Es la persona que debe ser citada por el juez para responder a la demanda del actor y para expresar su opinión en la controversia. Puede ser única o múltiple —litisconsorcio pasivo—. No cabe hablar, como en el caso del actor, de un demandado voluntario porque la respuesta a la citación es siempre obligatoria. El demandado siempre es llevado a juicio obligatoriamente como consecuencia de la demanda presentada por el actor, que a juicio del juez posee *fumus bonus iuris,* es decir, que posee visos de sostener una situación injusta que debe ser remediada mediante la intervención del juez.

2. Intervención en el proceso

La intervención procesal de las partes se rige por dos principios esenciales ya conocidos en el Derecho romano, que son:

- La carga de la prueba incumbe a quien afirma (c.1526 § 1).
- Si el actor no prueba los hechos en que se funda su pretensión, el demandado debe ser absuelto (indirectamente comprendido en el c.1608 § 4).

La posición jurídica del demandado es principalmente pasiva. Viene configurada principalmente en el llamado «derecho de defensa». En virtud del mismo, al demandado no le hace falta contradecir directamente el pretendido derecho del actor; le basta negar la afirmación del actor, sin obligación de probar nada, según el principio de que la negación no debe ser probada. Quien afirma poseer un derecho es quien está obligado a probar que tiene un justo título que le avala en el disfrute del derecho que reclama. Quien simplemente se opone a la afirmación que hace otro acerca de un derecho en controversia, no necesita probar nada.

3. Cualidades necesarias para ser parte en juicio

Se reducen fundamentalmente a la *capacitas standi in iudicio* (c.1620 § 5) y la consiguiente *legitimatio ad causam*. Se trata, en definitiva, de la capacidad procesal y de la existencia de un título jurídico que avale el derecho en controversia.

Capacidad jurídica.—Como posibilidad general de actuar procesalmente es imprescindible que cada una de las partes que intervienen en el proceso posea capacidad jurídica. La capacidad jurídica es la facultad de ser sujeto de derechos y obligaciones jurídicas. Uno de ellos es poder ser parte en juicio.

Pero la sola capacidad jurídica general no es suficiente para estar legitimado para intervenir en el proceso; juntamente con ella es necesaria la capacidad de obrar, que es la facultad de poner actos jurídicos para tutelar los derechos de los que se es titular. De ella carecen los menores, los incapaces o los equiparados a éstos por el derecho como las personas jurídicas. Una forma de capacidad de obrar es la capacidad procesal, que consiste en la posibilidad de poner actos procesales para defender el propio derecho. Cuando se carece de capacidad procesal no se puede ser parte en juicio, y como consecuencia, si se llegase a producir dicho proceso, siendo incapaz una de las partes, la sentencia sería nula (c.1620 5.º). Para la ley canónica todos los que tienen capacidad jurídica y capacidad de obrar poseen capacidad procesal, ya que ésta es una forma de la capacidad de obrar. Para el actor el ejercicio de la capacidad procesal es libre y facultativo; para el demandado no, ya que está obligado a responder a la demanda si ha sido legítimamente citado por un juez competente.

Título jurídico.—El título jurídico no se refiere a una cualidad de la persona, sino a la idoneidad que la ley reconoce a un sujeto en relación con una causa concreta. Ésta se adquiere en virtud de lo que se conoce como «título jurídico», que consiste en la posesión, al menos probable, de un derecho que está en controversia con otro y que está supuestamente avalado por un acto jurídico legítimo. Por ejemplo, la compraventa hecha según las normas legales otorga al comprador un derecho de dominio sobre la cosa objeto del contrato de compraventa. En este caso el título jurídico que avalaría a dicho comprador frente a otros posibles propietarios de la cosa comprada sería el contrato de compraventa. Siempre y cuando dicho contrato se haya efectuado con todas las solemnidades que exige la ley para su perfeccionamiento.

4. Capacidad jurídica de parte

Las leyes procesales, en general, no hablan de la capacidad jurídica porque la suponen. En cuanto a la capacidad de ser parte, no es sino la capacidad jurídica general y de obrar aplicada al proceso. La capacidad jurídica general se recoge en el c.221 y se expresa como la posibilidad que existe para todos los fieles de obtener la tutela judicial de sus derechos según las normas de la ley.

Personas físicas.—La personalidad se adquiere en la Iglesia por el bautismo. Pero el c.1476 extiende la capacidad de ser parte también a los no bautizados; por ende, también a los excomulgados. Se trata de una excepción al c.96. En sus pleitos con un bautizado, cualquier no bautizado puede recurrir al tribunal eclesiástico competente o ser citado ante él. Por tanto este canon establece la consideración de que es suficiente ser persona humana para poseer la capacidad jurídica de parte en el proceso canónico.

Este canon ha resuelto también la cuestión abierta por la Comisión para la Interpretación del Código en 1947, que fue resuelta en el sentido de reconocer capacidad jurídica a toda persona humana sin distinción. No prosperó la distinción entre capacidad procesal general para la validez y capacidad procesal *ad casum* para la licitud. Esta distinción procede del derecho germánico. En el Derecho romano existían sólo la *capacitas iuridica* y la *capacitas agendi.* Se podía tener una sin poseer la otra o viceversa. Así, el *dominus* poseía ambas, el *aleni iuris* poseía la primera pero no la segunda, y el esclavo tenía capacidad de actuar para su amo pero no poseía capacidad jurídica para ser sujeto de derechos.

Personas jurídicas.—La personalidad jurídica es aquella concesión del Derecho en virtud de la cual un grupo de personas o cosas adquieren reconocimiento jurídico para poder actuar en la vida social. La personalidad jurídica se obtiene por la legítima constitución de la corporación o fundación de que se trate (c.114). Dicha constitución legítima confiere a la persona jurídica capacidad para ser parte en un proceso a través de sus legítimos representantes, para así poder defender legalmente los derechos de que son titulares (c.1480).

Las personas jurídicas son un conjunto de personas físicas o de bienes temporales sujetos a derechos y obligaciones (c.113 § 2). Su capacidad para ser parte en juicio depende de los límites establecidos en el ordenamiento constitutivo propio, según se trate de personas jurídicas públicas o privadas (c.116 § 1), o de personas jurídicas o patrimoniales, colegiales o no colegiales (c.115). Sus legítimos representantes están determinados por el derecho particular, a no ser que se trate de personas jurídicas públicas, en cuyo caso este punto queda determinado en el derecho común (c.118).

5. Capacidad de actuar

No es suficiente la capacidad jurídica general para ser parte en un proceso. Es necesario además que la ley reconozca a la persona la posibilidad de ejercer en nombre propio sus derechos. Esta capacidad de actuar se califica en el Código como *capacitas standi in iudicio* y es la misma que la *legitimatio ad processum* o capacidad procesal.

a) *Origen de la capacidad de actuar procesalmente*

La capacidad de actuar se concreta en la posibilidad de pedir en nombre propio la intervención del juez. Supone la posibilidad de usar las facultades humanas de entendimiento y voluntad en modo adecuado a este fin. Cuando se puede presuponer un ejercicio inadecuado de tales facultades se presume también que no se pueden ejercitar responsablemente los propios derechos. Tal presunción deriva de la edad y de la salud mental.

• *Edad:* el uso de razón se supone desde los siete años (c.97 § 2). Ciertos negocios jurídicos pueden realizarse a la edad de 14 años (c.1083). Siendo la mayoría de edad canónica la de 18 años (c.97 § 1).

• *Salud mental:* hay que distinguir entre la privación completa del uso de razón y la debilidad mental o enfermedad, en la que el uso de razón puede ser mayor o menor dependiendo de la intensidad del trastorno padecido, o por la transitoriedad del mismo (períodos lúcidos).

La incapacidad de actuar debe ser revelada en cualquier momento del juicio, sea por una de las partes o de oficio por el juez, ya que supone como consecuencia la nulidad insanable de la sentencia (c.1620 § 5), o de los actos procesales realizados por el incapaz (c.1619).

b) *Clases de incapacidad*

Incapacidad absoluta.—Se establece para los menores de edad y los amentes, es decir, aquellos que carecen por completo del uso de razón. En las personas jurídicas se da una verdadera incapacidad absoluta porque nunca pueden actuar por sí mismas, sino sólo y siempre a través de sus legítimos representantes. La capacidad de actuar propiamente dicha es algo unido a las personas físicas.

Incapacidad relativa.—Los menores que han cumplido ya los 14 años poseen una incapacidad relativa, ya que tienen la posibilidad de responder por sí mismos en las causas espirituales (c.1478 § 3). En el caso de los enfermos mentales con períodos lúcidos, tienen cierta ca-

pacidad de obrar en esos períodos y por tanto su incapacidad es también relativa.

c) *Suplencia procesal de la incapacidad de actuar*

La ley prevé para este fin dos figuras: el tutor y el curador, para que ejerciten la *patria potestas* sobre el incapaz. *Tutor* es la persona legítimamente constituida para ocuparse de todos los intereses del menor no emancipado y no sometido a patria potestad, o los de un mayor declarado incapaz. *Curador* es la persona legítimamente constituida para asistir y administrar algunos intereses de una persona parcialmente incapaz. En el caso de los menores se exige que no estén sometidos a patria potestad, pues, de ser así, los que la ejercen poseen la tutela del menor.

La constitución del tutor o curador se regula según las prescripciones del Derecho civil (c.98 § 2). El tutor así constituido puede ser reconocido por el juez eclesiástico para actuar en el proceso. Sin embargo, el vicario judicial o el juez, consultando, si es posible, al obispo diocesano del menor, podrá constituir otro tutor o curador *ad casum*. Esto debe hacerse necesariamente también cuando no exista uno constituido civilmente, o cuando el tutor o curador constituido civilmente no puede desarrollar su función por algún motivo, o porque los intereses del menor estén en conflicto con los del tutor o curador (c.1478 § 2). Puede también nombrar el juez un tutor *ad casum* para el menor de 14 años que quiere defender en un proceso sus propios intereses espirituales sin el consentimiento de sus padres o tutores (c.1478 § 3).

Los menores que no poseen uso de razón (c.97) o los que no lo tienen habitualmente (c.99), los que tienen sometida a interdicción [13] la administración de sus bienes y los enfermos mentales, tienen capacidad jurídica general, pero no capacidad de actuar en nombre propio en el proceso.

Existen tres categorías:

- *Menores que han superado los siete años.* Estos sólo pueden actuar en juicio a través de sus progenitores, tutores o curadores (c.98 § 2). Los de 14 años pueden actuar personalmente sólo en las causas que se refieren a sus intereses espirituales.

- *Personas que carecen habitualmente del uso de razón.* Éstas deben actuar en juicio por medio de sus padres, tutores o curadores en todo tipo de causas.

[13] La interdicción consiste en una pena que prohíbe o limita la administración de los propios bienes y la actuación judicial del que la padece.

• *Personas que están sometidas a interdicción y enfermos mentales no desprovistos totalmente del uso de razón.* Éstos pueden actuar personalmente en todas las causas penales si tienen que responder de sus propios delitos o cuando así se crea conveniente por mandato del juez. En las demás causas deben actuar por medio de sus curadores (c.1478 § 4).

6. Postulación

Es un tercer nivel de capacidad que consiste en la posibilidad de poder poner todos los actos legítimos para una real tutela judicial de los derechos hasta llegar a la sentencia. Consiste en la capacidad de interponer personalmente actos procesales ante el juez. No es suficiente ser titular del derecho a ser parte, es necesario además poseer la capacidad de actuar procesalmente pidiendo, en nombre propio, la intervención del juez. Se trata de un poder instrumental respecto a la capacidad jurídica y a la capacidad de actuar, y consiste en la posibilidad de poner durante el proceso todo acto que sea útil y no esté vedado por la ley expresamente.

El Código distingue la capacidad de estar en juicio (c.1478), de la capacidad de actuar y responder en juicio (c.1481 § 1). Esta última configura lo que la doctrina llama *ius postulandi*. Así, mientras la capacidad jurídica no se puede ceder porque es una consecuencia natural del hecho de tener personalidad jurídica, la capacidad de actuar y la de postular pueden ser ejercitadas por medio de otro. Cuando la parte ejercita personalmente la postulación se habla de capacidad de postulación directa o inmediata; cuando se ejerce a través de otro se habla de capacidad de postulación indirecta mediata. La postulación directa es siempre posible excepto en las causas penales y en las contenciosas en las que esté en juego el bien público, o cuando se trate de menores, excepto las matrimoniales (c.1481 §§ 2 y 3).

XI. EL MINISTERIO PÚBLICO Y OTROS OFICIOS DEL TRIBUNAL

Cuando en Derecho procesal canónico se habla de ministerio público se está haciendo referencia a dos figuras peculiares que pueden intervenir en cierto tipo de procesos: se trata del promotor de justicia y del defensor del vínculo. Ambas figuras constituyen dos oficios eclesiásticos que, por tanto, dependen de la potestad de jurisdicción eclesiástica. La característica esencial de su función en el proceso es que

siempre que intervienen son partes en la causa en sentido estricto, si bien actúan no en pro de un derecho propio, sino del bien público.

La expresión «ministerio público» es bastante inusual en el campo canónico y es más propia del ámbito civil. Del carácter público de estos oficios dan prueba la legítima designación de los titulares y su función de tutela del bien público. El carácter ministerial se evidencia en que los titulares de los mismos están absolutamente desprovistos de potestad judicial, ya que su función en la causa es de naturaleza pública pero no judicial.

La naturaleza de este oficio ha sido muy discutida en la doctrina. Dentro de los ordenamientos civiles el ministerio público representa el poder ejecutivo dentro del proceso penal, como poder diverso del judicial. En el ámbito canónico su función consiste en salvaguardar el ordenamiento jurídico y tutelar el bien público. En esto coincide con el juez, pero difiere en su forma de llevarlo a cabo, ya que el ministerio público actúa como parte en el proceso reclamando del juez la aplicación de la ley. Su poder de control e iniciativa se concreta en la expresión del propio parecer en el ejercicio de la acción y de la impugnación.

1. Nombramiento

A tenor del c.1435, el oficio de promotor de justicia y el de defensor del vínculo son de nombramiento episcopal. El obispo y sus equiparados, también el administrador diocesano (c.381 § 2), pueden nombrar al promotor de justicia y al defensor del vínculo para el tribunal de la diócesis. En los tribunales interdiocesanos el nombramiento compete al obispo moderador del tribunal o, si no existe tal, al conjunto de obispos cuyas diócesis abarca dicho tribunal de acuerdo con el documento de erección. En la Rota romana el nombramiento compete al Romano Pontífice. En la Rota matritense el nombramiento lo hace el Nuncio apostólico. No se establece expresamente su nombramiento temporal, pero éste es más congruente con los otros oficios del tribunal. La remoción compete al obispo con justa causa (c.1436 § 2), y puede hacerla también el administrador diocesano (c.427 § 1).

2. Características del oficio eclesiástico de ministro público

El c.1435 establece las condiciones personales que deben poseer los candidatos al puesto de promotor de justicia o de defensor del vínculo. Pueden ser clérigos o laicos. Deben ser doctores o licenciados en Derecho canónico por una Facultad aprobada por la Sede

Apostólica (c.817). En circunstancias extremas de penuria de personal en la diócesis los requisitos académicos pueden ser dispensados por la Signatura Apostólica. Además debe constar su probada prudencia y celo por la justicia. Ambos oficios no son intrínsecamente incompatibles y pueden ser ostentados por la misma persona. Únicamente son incompatibles procesalmente, y por ello no pueden ser ejercidos por la misma persona en el mismo proceso (c.1436 § 1). Igualmente es posible ejercer estas funciones compaginándolas con las de juez o notario, pero no evidentemente en la misma causa.

La asignación de cada causa al ministerio público compete al vicario judicial. Puede haber una designación *ad casum* (c.1436 § 1) y puede hacerla el obispo o el vicario judicial, aunque en ese caso sería más propio que el nombramiento lo realizase el propio obispo, ya que supone conferir un cargo para su tribunal diocesano, aunque sólo sea para una o varias causas concretas.

3. Actuación en la causa

El promotor de justicia y el defensor del vínculo tienen en común con las partes el hecho de ser sujetos pasivos y no activos de la potestad judicial. Su misión en el proceso consiste en «pedir, solicitar, oponerse y exceptuar», pero nunca juzgar la causa. No son una parte privada, sino pública, de ahí que sólo se les pueda considerar como partes en sentido formal. Su oficio les lleva a tutelar el bien público, social y jurídico que deriva de la recta interpretación y aplicación de la ley. Su equiparación con las partes en el proceso se recoge en los c.1433-1434. Pueden valerse de los medios e instrumentos típicos de las partes, e igualmente poseen todas las obligaciones y derechos que competen a las partes privadas.

Su equiparación es radical en tres campos:

1. La citación: si no han sido citados debiendo intervenir en el proceso, y no han intervenido de hecho, o al menos no han podido ver las actas del proceso antes de la sentencia, el proceso será nulo (c.1433). Así como es igualmente nulo cuando una parte privada no es citada o no ha intervenido de hecho en el proceso sin culpa propia (c.1511; 1620 7.º).

2. La audiencia: siempre que la ley establezca que se debe escuchar a las partes, deben ser escuchados también el promotor de justicia y el defensor del vínculo si intervienen en la causa, a menos que la ley disponga expresamente otra cosa (c.1434 § 1).

3. La instancia: la instancia del promotor de justicia o del defensor del vínculo tiene el mismo valor que la de las partes privadas, salvo que la ley lo excluya expresamente (c.1434 § 2). Cuando la ley

impide al juez decidir cualquier cuestión sin haber sido interpelado por una parte, esto debe entenderse también del promotor de justicia y del defensor del vínculo.

No obstante, la equiparación entre las partes privadas y el ministerio público no es radical. En relación a los actos de impulso del proceso hay una total equiparación entre las partes privadas y el ministerio público (c.1434); pero cuando se trata de los actos de iniciativa, la ley sólo reconoce a las partes privadas el derecho a iniciar el proceso. Excepto en las causas penales (c.1721) y las de nulidad matrimonial cuando la nulidad de un matrimonio concreto está divulgada (c.1674 § 2), en que deben y pueden, respectivamente, ser iniciadas por el promotor de justicia.

Igualmente existen algunas facultades concedidas a las partes públicas en consideración a su oficio en pro del bien público. Entre ellas está la posibilidad de asistir a los interrogatorios y de examinar las actas antes de su publicación (c.1678), o concederles siempre la última palabra en la fase de discusión del proceso, con derecho de réplica a las alegaciones de las partes (c.1603 § 3), teniendo en cuenta que las partes públicas son siempre las últimas en manifestar su opinión en la fase discusoria de la causa.

El promotor de justicia debe además expresar su propio parecer en una causa concreta cuando el juez se lo pida, aunque se trate de una causa en la que esté inmerso el interés particular, pero su parecer no es vinculante para el juez. Como parte en sentido pleno, el promotor de justicia puede ejercitar la acción penal e impugnar la nulidad de las sentencias judiciales en todas las causas en que ha intervenido como parte, pudiendo también introducir la apelación.

La iniciativa procesal del defensor del vínculo es menos amplia en cuanto que no se le reconoce la posibilidad de iniciar la causa. Sin embargo, nada impide que, como cualquier otra parte, pueda impugnar la sentencia definitiva mediante la apelación u otros medios impugnatorios. Actualmente no existe la obligación de apelar que existía en el antiguo Código (CIC 17, c.1986), en que el defensor del vínculo estaba obligado a apelar la primera sentencia de nulidad del matrimonio. Hoy día el propio tribunal envía las actas de oficio al tribunal superior (c.1682 § 1) en lo que ha venido en calificarse como «apelación de oficio».

4. Notario

Su origen histórico coincide con la introducción del proceso criminal en el IV Concilio Lateranense de 1215. Es la persona pública, clérigo o laico, que da fe pública de los actos producidos en el juicio.

Sin su firma los actos son *ipso iure* nulos —con nulidad sanable de la sentencia que derivaría de esos actos (c.1622 § 5)—. Asegura con su firma la conformidad y fidelidad de cuanto se realiza en su presencia. Su función es redactar completamente los actos procesales y custodiarlos en el archivo (c.484).

Durante el proceso el notario mantiene una posición independiente, no sólo respecto a las partes privadas o públicas, sino también respecto al juez. Todo lo realizado por el juez en ausencia del notario no tiene ningún valor procesal. Basta la firma del notario para atestar la validez del acto procesal de que se trate, aunque la persona que lo ha realizado no quiera firmarlo (c.1473).

Nombramiento y cualidades.—Lo nombra el propio obispo (c.470), pero es competencia del vicario judicial designar el notario de cada causa. La remoción del notario está impedida al administrador diocesano, porque no es un oficio ligado directamente a la persona del obispo, sino a la diócesis. Por tanto, el notario podrá ser removido de su oficio por el administrador diocesano sólo con el permiso del Colegio de consultores (c.485).

Las cualidades exigidas para este oficio (c.483 § 2) son:

- Íntegra fama: este requisito es importante en este caso, dada su función de fedatario público; por ello debe estar libre de toda sospecha;
- Laico o clérigo: esta función puede ser ejercida tanto por un clérigo como por un laico; además no se necesita un título académico específico, como ocurre en el caso de otras funciones del tribunal; sin embargo es muy conveniente cualquier titulación en Derecho canónico.

En aquellas causas de naturaleza penal en las que esté imputado un clérigo o corra riesgo su fama, el notario debe ser sacerdote, no siendo suficiente que sea diácono. La función notarial es ejercida principalmente por el canciller de la diócesis, aunque es costumbre que existan otros notarios diocesanos, entre ellos algunos cuya función específica sea dar fe de los actos procesales y que por ello ejercen su función exclusivamente en el ámbito del tribunal diocesano (c.483).

5. Cursor

El Código no habla directamente del oficio de cursor, pero la tradición y la praxis de los tribunales sugieren su mantenimiento para garantizar al máximo el derecho de defensa y la rapidez en la actuación de la justicia. Su oficio consiste en notificar algunos actos procesales, especialmente las citaciones, a las partes o a los testigos directamente (c.1509; 1511; 1517). Su nombramiento dependerá del reglamento de cada tribunal.

6. Intérprete

El tribunal puede tener constituido establemente el oficio de intérprete (c.1471) o designarlo al menos para cada causa en que sea necesario, siempre y cuando la lengua en que se van a expresar las partes o algunos testigos sea desconocida para el tribunal y el notario. El c.1471 prevé también la presencia de un intérprete del idioma de signos cuando el declarante sea sordomudo. Los tribunales apostólicos continúan usando como lengua oficial del proceso la lengua latina en la que se redactan la integridad de las actas.

7. Patronos públicos

El c.1490 prevé una figura procesal nueva muy discutida. Se trata de los abogados y procuradores públicos. Son dos oficios diversos, pero permanentes y estables en el tribunal, recibiendo sus honorarios del propio tribunal y no de la parte que se ayuda de ellos.

Este oficio se constituye por medio de un elenco de abogados y procuradores que gozan de la confianza del tribunal por su objetividad, desinterés económico y demostrada diligencia en el desempeño de su oficio. De entre ese elenco pueden escoger las partes el abogado que les defienda y el procurador que les represente. No se trata de un patrocinio gratuito propiamente dicho, aunque no existe inconveniente en que el turno de oficio sea encomendado a los patronos estables por turno; se trata más bien de la posibilidad que poseen las partes de elegir entre dichos patronos a aquellos que les representen y defiendan en la causa.

Su especial afección eclesial y su mejor conocimiento, tanto del Derecho matrimonial canónico como de la normativa procesal de la Iglesia, hacen de ellos expertos a quienes el tribunal confía ese servicio eclesial. No obstante, la relación entre los patronos estables y las partes que han decidido usar de sus servicios se rigen por la costumbre habitual que rige las relaciones entre abogado y cliente, y en ellas no puede intervenir el tribunal.

Las exigencias deontológicas de estos patronos públicos no difieren de las de los privados. Su dependencia económica del tribunal no debe eclipsar la relación de confianza y de interés por la posición de la parte que se asesora de uno de esos patronos públicos. Su integración en el tribunal es sólo indirecta y limitada y, por tanto, sólo de naturaleza económica y pastoral. Económica en cuanto que sus honorarios están predeterminados por el propio tribunal, y pastoral por cuanto este hecho, unido al deseo de servicio que anima a los letrados que se insertan en el elenco de patronos públicos, hace de su ser-

vicio al tribunal un complemento pastoral excelente a la propia labor pastoral que ejerce el mismo tribunal.

Como oficio público es:

- Facultativo, propio de clérigos o laicos, siendo además concurrente con la existencia de patronos privados. Esta concurrencia incluye los tradicionales patronos gratuitos de oficio. El obispo diocesano podrá asignar las causas de gratuito patrocinio a los patronos públicos.
- Debe evitarse la imposición obligatoria del patrono público para garantizar la confianza en los patronos y la plena libertad de elección en la representación de las partes.
- Se trata de una elección libre de las partes; por tanto, pueden escoger siempre entre los patronos públicos o privados.

En cualquier caso, la presencia de un elenco de patronos públicos en el tribunal diocesano constituye una ayuda inestimable a la función judicial de la Iglesia. Igualmente, no debe limitarse el derecho de los fieles a elegir libremente, sea entre el elenco de patronos públicos, sea entre los diversos patronos privados que ejercen su función de representación en el tribunal diocesano, habiendo sido aprobados previamente para ello por el propio obispo diocesano.

CAPÍTULO VII

RELACIONES IGLESIA-ESTADO

Por MYRIAM M. CORTÉS DIÉGUEZ

BIBLIOGRAFÍA

BERZOSA, R., *La relación Iglesia-Comunidad política a la luz de GS n.76* (Vitoria 1998); BUSSO, A. D., *La Iglesia y la Comunidad política* (Buenos Aires 2000); DÍAZ MORENO, J. M., *Católicos en la vida pública. Hacia una nueva estructuración del Derecho Público eclesiástico* (Madrid 1996); FERRER, J. (coord.), *Derecho eclesiástico del Estado español* (Pamplona [5]2004); GARCÍA HERVÁS, D. (coord.), *Manual de Derecho eclesiástico del Estado* (Madrid 1997); GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., *Derecho Eclesiástico español* (Madrid [4]1997); IBÁN, C. - PRIETO, L. - MOTILLA, A., *Derecho eclesiástico* (Madrid 1997); INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA - FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Tratado de Derecho eclesiástico* (Pamplona 1994); LLAMAZARES, D., *Derecho Eclesiástico del Estado. Derecho de la libertad de conciencia*, 2 vols. (Madrid 1999); PRIETO, V., *Relaciones Iglesia-Estado. La perspectiva del Derecho canónico* (Salamanca 2005); SATORRAS FIORETTI, R. M., *Lecciones de Derecho eclesiástico del Estado* (Barcelona 2000); SOLER, C., *Iglesia y Estado en el Vaticano II* (Pamplona 2001).

La Iglesia católica, fundada por Cristo, fue por Él establecida y organizada en este mundo como una sociedad. Así se dice expresamente en la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (n.8). Esta dimensión societaria por designio divino encierra una comunidad mistérica que es al mismo tiempo visible y espiritual, integrada por un elemento humano situado en el tiempo y en el espacio, y otro divino e intemporal. No podía ser de otro modo, porque la sociedad es connatural al hombre, quien precisa de la relación con el otro y de la ayuda mutua para subsistir y alcanzar los objetivos de una vida plenamente humana. Como reza la expresión clásica, donde está el hombre, allí está la sociedad *(ubi homo, ibi societas)*. Dada esta inequívoca realidad, en la Iglesia, como en las demás sociedades formadas por hombres, se dan relaciones sociales que es preciso ordenar a través del Derecho. Por ello se dice que *ubi societas, ibi ius*, es decir, donde hay sociedad hay Derecho, y también que *ubi ius, ibi societas*, lo que significa que es precisamente el Derecho, como ins-

trumento de orden social, el que eleva a la categoría de sociedad la mera coexistencia humana.

También debe recordarse que es hecho constatable que la creencia religiosa trasciende al ámbito íntimo de la persona y que, sin excluir la intimidad de la fe personal, se manifiesta como un hecho social.

La relación entre sociedades humanas es algo que surge entre ellas de modo natural. La Iglesia no es una excepción, pues desde su inicio ha tenido relaciones con otras sociedades diferentes, en especial con las comunidades políticas. La religión y sus consecuencias sociales han sido tenidas en cuenta desde las culturas más primitivas, de modo que no se conoce en la historia ningún caso de perfecta incomunicación entre religión y política, sino que, al contrario, podemos decir que la religión ha constituido una de las señas de identidad de los pueblos.

Esas relaciones externas de la Iglesia con otras sociedades parten de una premisa fundamental: la distinción de los sujetos de la relación, cada uno de los cuales es independiente y autónomo en su ámbito. De ahí la frase de Cristo *dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios,* origen remoto del llamado dualismo cristiano, que introduce la distinción entre los órdenes temporal y espiritual, y da lugar a lo que hoy llamamos relaciones Iglesia-Estado. Además, en el origen de esas relaciones está que la misión de la Iglesia tiene una necesaria e irrenunciable proyección temporal en beneficio del hombre.

Partiendo de esa diferenciación de sociedades por su fin y sus medios, la explicación de las relaciones *ad extra* de la Iglesia como institución visible y organizada debe hacerse desde dos puntos de vista diversos: el primero lo ofrece el llamado Derecho público eclesiástico y el segundo el Derecho eclesiástico del Estado.

El Derecho público eclesiástico nos da los principios que la Iglesia entiende que deben regir sus relaciones con la comunidad política. Hoy los encontramos en algunos documentos del Concilio Vaticano II, especialmente en *Gaudium et spes.* El Derecho eclesiástico del Estado se ocupa del estudio de la normativa estatal que regula las manifestaciones sociales del hecho religioso. Podríamos decir que ambas disciplinas representan las dos caras de la misma moneda, las relaciones Iglesia-Estado, vistas desde una perspectiva eclesial con normas provenientes de su propio ordenamiento en el Derecho público, o desde una concepción estatal manifestada en normas que forman parte del ordenamiento jurídico del Estado en el Derecho eclesiástico.

I. LOS SUJETOS DE LA RELACIÓN

Se habla tradicionalmente de relaciones Iglesia-Estado. La noción de Estado se usa en términos demasiado amplios, pues el Estado moderno no aparece hasta el siglo XVI, refiriéndose a cualquiera de los múltiples tipos de organización de la sociedad en cualquier tiempo: la *polis* griega, la *civitas* romana, los reinos feudales, los imperios, el Estado moderno. Ésta es la razón por la que la doctrina pontificia y conciliar sustituirá al hablar de aquellas relaciones el concepto de Estado por el de Comunidad política (GS 40-44).

También hay que tener en cuenta que actualmente las relaciones externas de la Iglesia no se limitan a tratar con Estados. Hay relaciones con instituciones u organismos de nivel inferior —regional, provincial, local— y superior, por ser la Santa Sede sujeto de Derecho internacional. En virtud de esta consideración que merece la Iglesia de la comunidad internacional, puede mantener y de hecho mantiene relaciones institucionales con organizaciones internacionales de carácter gubernativo, como la Unión Europea, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), la Organización de Estados Americanos (OEA), etc. Por último, no se pueden olvidar las relaciones de la Iglesia con otras confesiones religiosas.

En cuanto al concepto de Iglesia, es necesario explicar que, en este contexto, debe entenderse no sólo la Iglesia universal, sino también la Iglesia particular, las conferencias episcopales, las regiones eclesiásticas, etc., por lo que las relaciones externas de la Iglesia pueden ser mantenidas por autoridades jerárquicas distintas del Romano Pontífice o de la Santa Sede. En cualquier caso, es evidente que la presencia de la Iglesia en medio del mundo no está reducida a sus relaciones jurídicas institucionales, sino que esa presencia se manifiesta, sobre todo, a través de sus fieles, presentes como ciudadanos dentro de la vida social.

II. LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y LAS AUTORIDADES POLÍTICAS A LO LARGO DE LA HISTORIA

1. La Iglesia en el Imperio romano

La Iglesia católica nació en el marco social y político que representaba el mundo del Imperio romano. Roma, en su vasta expansión hacia otros territorios, no podía hacer otra cosa que respetar la estructura y el funcionamiento de las instituciones y el derecho propio de los pueblos que iba conquistando, aunque sometiéndolos a su au-

toridad central. Lo mismo ocurría en el campo religioso, pues los dioses de los lugares conquistados y el culto a los mismos eran mantenidos por Roma, sumándose a los dioses de los romanos.

Todo el mundo precristiano es un mundo monista, es decir, religión y política son un todo único que aparece confundido. El hombre es dirigido hacia sus fines individuales y sociales por un poder investido simultáneamente del doble carácter religioso y temporal. Por tanto, existe identidad y confusión, tanto de las esferas religiosa y política como de los correspondientes órganos de poder. Augusto, en el año 12 a.C., se proclamaba *Pontifex maximus,* es decir, sumo pontífice, al que incumbía todo lo relativo a la honra y culto a los dioses, siendo el colegio de sacerdotes no más que meros empleados de la administración política del Imperio.

Dada la unidad entre religión e imperio, sólo podían ser legítimos los cultos que fuesen recibidos por el mismo Imperio. De acuerdo con ello, la única manera en la que el cristianismo podía convivir pacíficamente con la religión romana era integrándose con los demás credos y permitiendo la incidencia política en el interior del cristianismo. Pero tal cosa no podía hacer nuestra religión, evidentemente, porque no iba a colocar a nuestro Dios como uno más de los múltiples dioses romanos, ni podía conformarse con ser una religión nacional, cuando sus pretensiones eran de universalidad. Por el contrario, los cristianos no aceptaban la divinidad del César, ni podían rendir el culto oficial establecido en el Imperio, ni admitían la obediencia más allá del terreno estrictamente temporal. Estas posiciones no podían ser aceptadas por las autoridades políticas romanas, dada la estructura y mentalidad del Imperio, por varios motivos: en primer lugar, porque la negación de la divinidad del César atacaba directamente la unidad del Imperio, que encontraba su fundamento en el culto al emperador; en segundo lugar, porque el rechazo de los cultos oficiales convertía a los cristianos en ateos y reos de un delito de impiedad. Y no sólo eso: para la mentalidad monista romana, el rechazo del culto oficial era además un claro signo de disidencia política y una vulneración de las leyes. En consecuencia, la Iglesia fue considerada una secta ilícita y perseguida como tal por las autoridades romanas, hasta el extremo de la condena a muerte de sus fieles por no aceptar el culto establecido en la religión nacional.

La legislación persecutoria contra los cristianos tuvo altibajos e intermitencias, y distinta dureza en unos lugares que en otros. Las persecuciones más crueles y generalizadas se dieron en tiempo de los emperadores Decio y Valeriano, a mitad del siglo III. Ello era debido a la distinta posición de los emperadores —que no siempre tenían el mismo criterio a la hora de decidir qué hacer con los cristianos—, y también a la posición de los funcionarios imperiales con

competencias territoriales. En el año 303 se produce la última gran persecución, con el emperador Diocleciano, instigado por su madre, mujer supersticiosa que hacía ofrendas a diario a los dioses y que se había propuesto eliminar a los cristianos por enemigos de los dioses y de los cultos públicos.

A pesar de las persecuciones y de los 100.000 mártires que se calculan, el cristianismo seguía extendiéndose, y puede decirse que la Iglesia de los primeros siglos tuvo una gran vitalidad. Se calcula que hacia principios del siglo IV existen en el mundo unas 1.500 sedes episcopales y que de los 50 millones de habitantes del Imperio, unos 6 o 7 millones eran cristianos. El apologista Tertuliano (150-230), defensor de los cristianos frente a los paganos, es autor de la célebre frase: «La sangre de los mártires es semilla de cristianos».

Ante la realidad de la expansión del cristianismo y por la perseverancia de los cristianos en su negación de los cultos oficiales, el emperador Galerio vio la conveniencia de permitirles dar culto a su Dios mientras respetasen el orden establecido. Con este fin, proclama para el Imperio de Oriente el Edicto de Tolerancia (311), en virtud del cual, el cristianismo deja de ser una superstición ilícita y se le reconoce el derecho de existencia legal.

Siguiendo esta línea, en el 313, Constantino y Licinio, Augustos respectivamente de la parte occidental y oriental del Imperio en aquel momento, movidos por el deseo de conservar la paz y el orden, así como de conseguir el favor divino, acordaron que hubiese plena libertad de creencias para todos los súbditos y, expresamente, para los cristianos, permitiendo a la Iglesia recobrar lugares de culto y propiedades antes confiscadas. Estos acuerdos se conocen con el nombre de Edicto de Milán, por convenirse en este lugar. A pesar de ello, Constantino sigue reteniendo el título de *Pontifex maximus* de la religión del Sol y tolerando un cierto culto hacia su persona y su familia, y el Imperio sigue siendo pagano. Pero este emperador cayó en la cuenta de que una sociedad que era ya, en gran parte, cristiana, sólo podía tener una forma política cristiana y que, por tanto, era imprescindible solucionar la contradicción existente entre una sociedad cristiana y una política pagana. Por eso otorga libertad a los cristianos, se apoya en ellos y se erige en protector de la Iglesia, lo que facilitó al máximo su difusión. Como ha escrito el historiador Antonio García, Constantino «practicó una política cristiana y en favor del cristianismo, y sus medidas, en este sentido, cambiaron el rumbo de la Historia».

Esta situación de libertad irá degenerando en un progresivo acercamiento del Imperio a la Iglesia, que desembocará en el sistema de relaciones Iglesia-Estado denominado *cesaropapismo* —los Césares a la cabeza de la Iglesia—, que señala la situación de sometimiento

de la religión a las autoridades políticas. Constantino y sus sucesores favorecen a la Iglesia, pero, a cambio, pretenden instrumentalizarla al servicio de la unidad del Imperio y de la estabilidad del poder imperial, al entender la unidad religiosa como parte importante de la unidad del Imperio y al servicio de la misma. Como todo el mundo antiguo era monista, Constantino no tenía otro modelo conocido en el que inspirarse ni que le sirviese para la nueva situación, es decir, la aceptación por el Imperio de una religión dualista. Ello explica por qué se sentía con el derecho de administrar la protección que dispensaba a la Iglesia y tenía la convicción de que el mismo Dios le había confiado la dirección de la Iglesia. En virtud de esa misión suya, vigilaba e intervenía en los asuntos eclesiásticos y decidió convocar el primer concilio ecuménico de la historia, el de Nicea.

Debería plantearse la cuestión de por qué la Iglesia permitió esa situación de intromisión en sus asuntos internos. La explicación es sencilla si tenemos en cuenta que la fe cristiana, oculta durante trescientos años, perseguida y calumniada, había por fin triunfado y era protegida por el mismo emperador. Además, si la doctrina cristiana reconocía que la potestad de los gobernantes provenía de Dios, ¿cómo podían discutir que Constantino convocase un concilio para reprimir la herejía de Arrio, y cómo podían enfrentarse al emperador, que admitía el origen de su propio poder en el verdadero Dios de los cristianos?

El Imperio continuó cristianizándose. En el año 380, Teodosio el Grande, último emperador de todo el orbe romano, proclama el edicto *Cunctos populos,* mediante el cual declara al cristianismo religión oficial del Imperio. Teodosio va eliminando de la vida política y social todo símbolo de las religiones paganas y, en los años siguientes, nuevas leyes completaron el esquema jurídico de protección de la religión oficial. La confesionalidad excluye la tolerancia, lo que implica que tanto los hebreos como los paganos o los herejes eran equiparados.

Con esta postura, el poder político se transforma en brazo secular de la Iglesia, al tiempo que la Iglesia ocupa su lugar como brazo religioso del poder político, pasando a formar parte de la administración pública del Imperio. Los emperadores se sienten con derecho a decidir tanto sobre cuestiones disciplinares como dogmáticas. Así, por ejemplo, el Estado dictaba leyes contra la herejía y el cisma; el emperador seguía convocando concilios y tomando parte en ellos, confirmaba sus decisiones y promulgaba sus cánones como leyes imperiales. Es la esencia del cesaropapismo.

Este plan tuvo distinta evolución en el oriente que en el occidente del Imperio. Teodosio lo había dividido, con las capitales en Constantinopla y Roma, y ya nunca volverá a unirse. El Imperio de occi-

dente desaparece en el 476, después de casi un siglo de decadencia e invasiones, por lo que la intervención del poder imperial en la Iglesia apenas se hizo notar por su pronta debilidad; pero el de oriente pervive mil años más y el peso de la autoridad imperial en materia doctrinal fue grande. En oriente, emperadores y patriarcas discutían cuestiones teológicas en las que el papa romano decía la última palabra, lo que llevó a un enfriamiento de las relaciones y propició la separación de la lejana Roma. Pero los patriarcas de Constantinopla se convierten cada vez más en un instrumento en manos del poder político, volviendo a caer en el monismo: al emperador se le dan los títulos de «consiervo de los obispos», o «cabeza del Estado y de la Iglesia», «sumo rey y pontífice», «magistrado de la fe», etc., llegando a ser reconocido como jefe real de la Iglesia, con poder de legislar en materia eclesiástica, presidir los concilios, poner y deponer obispos y patriarcas, imponer decretos dogmáticos, etc. Los abusos son tales que, en algunas ocasiones, intervienen los papas de Roma para aclarar la doctrina de las competencias de la Iglesia y el Estado. Particularmente importante fue la carta del papa Gelasio al emperador Anastasio I, en el 494, y que a continuación se comentará. Con Justiniano (527-565), el cesaropapismo se convierte en una institución permanente en todo el Oriente. Y como emperador católico, protegió al cristianismo de los paganos, herejes y cismáticos, pero también disciplinó numerosos aspectos de la vida y actividad de la Iglesia.

Frente a esta situación, la Iglesia irá desarrollando la doctrina de su propia independencia, a la que acompaña una cierta superioridad. Se dice que, al menos en la sede primacial de Roma, la Iglesia mantuvo siempre la conciencia del dualismo.

2. La formulación del dualismo cristiano

a) *La distinción de órdenes*

La distinción entre los órdenes religioso y temporal fue una aportación original del cristianismo (Maritain, Lombardía, De la Hera, Ratzinger, etc.). La diferenciación no puede menos que provocar una revolución política y social en un mundo monista como el romano que se configuraba sobre la base de un poder totalitario que todo lo abarca y que por nadie puede ser juzgado o cuestionado. En ese marco se da la respuesta lapidaria de Cristo al dilema sobre el impuesto, que es considerada el punto central de la doctrina de la Iglesia sobre las relaciones con el mundo. Con la afirmación «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,15-22), Jesús enuncia un principio de máxima importancia para situar con justicia y

verdad la presencia de la Iglesia en la esfera de lo político-social. El cristianismo, al diferenciar lo religioso de lo político, establece un límite al poder absoluto, que ya no podrá extenderse sobre todas las cosas, divinas y humanas. Al tiempo, se reconoce al hombre una parcela de libertad, la religiosa, y se señala una instancia externa, la religión, desde la que se puede juzgar al poder.

¿Cómo debe entenderse la respuesta de Cristo? En primer lugar, no debe entenderse en el sentido de que los mundos de la política y del cristianismo sean dos esferas absolutamente separadas, sino que, en el pensamiento de Jesús, se trata de dos realidades diferentes, aunque necesariamente relacionadas. Como sabemos, el Evangelio enseña que la obra de Dios tiene que acontecer en el mundo y en relación con él, y que el reino de Dios está siempre en medio del mundo. Tampoco debe entenderse como si Cristo situase a Dios y al César como dos soberanos independientes en posición de paridad, pues la autoridad de los gobernantes temporales viene de Dios. Así dijo Jesús a Pilato: «Ninguna autoridad tendrías sobre mí si no te la hubieran dado de lo alto» (Jn 19,11). Pensemos lo que estas ideas suponían de afrenta al sistema romano, que actuaba con la convicción de que al Imperio incumbía todo derecho de organizar la vida religiosa. Por ello, durante tres siglos, el mantenimiento de esta actitud costó miles de mártires.

b) *La formulación oficial del dualismo. El dualismo gelasiano*

Con la caída del Imperio de Occidente desaparece el poder imperial, pero no el poder religioso. Con la falta de poder imperial desaparece toda la organización administrativa del Imperio romano de Occidente. Los bárbaros, que lo sustituyen, no están en absoluto en condiciones de llenar ese vacío de poder y cultura. La Iglesia lo hará. Al inicio del alto medievo, los centros de la vida eclesiástica constituyen la base de la cultura, de la política, de la nueva civilización, pues sólo los obispos y abades de los monasterios disponen de la preparación y organización necesarias. En este contexto histórico aparece la figura del papa Gelasio I (492-496), quien retoma las ideas del dualismo cristiano y lo formula por primera vez en la historia como doctrina oficial de la Iglesia.

En diversos documentos que dirige al emperador Anastasio I de Oriente habla de la distinción radical entre dos sociedades, entre dos poderes, uno para la vida eclesiástica y sus fines propios y otro para los asuntos temporales. El dualismo diseñado por Cristo, que estuvo en la conciencia de la Iglesia desde el comienzo, ahora formulado oficialmente por el Papa, constituirá el fundamento de las relaciones entre religión y política durante trece siglos. Sus bases no se discuti-

rán, pero ocurrirán constantes desequilibrios o desviaciones como consecuencia de las polémicas sobre la determinación de las competencias concretas de cada poder y acerca de cómo deben discurrir en la práctica las relaciones entre ambos. Situación que en la realidad no dejará de oscurecer el genuino significado de esta doctrina.

Los principios que deben regir las relaciones Iglesia-Estado están muy claros en los textos gelasianos, y pueden sintetizarse en los siguientes:

1.º Hay dos potestades diferentes para el gobierno del mundo.

2.º Ambas potestades tienen su origen en Dios.

3.º Son independientes entre sí, cada una en su orden respectivo de competencia.

4.º Ninguna potestad, en cuanto tal, está por encima ni por debajo de la otra.

5.º Las personas que ostentan ambos poderes están respectivamente sometidas a la otra autoridad en cuanto a sus funciones propias; es decir, los jerarcas eclesiásticos deben obedecer las leyes civiles como ciudadanos, y los gobernantes temporales, en cuanto cristianos, deben someterse en lo espiritual a los ministros sagrados.

6.º La vida espiritual se rige por la potestad del Papa y los obispos.

7.º La potestad religiosa merece más alta reverencia que la temporal en atención a que la vida religiosa es superior a la vida temporal.

8.º La mayor reverencia no se traduce en un poder del Papa sobre el emperador.

3. Las relaciones Iglesia-Estado durante el medievo

a) *Sociedad feudal y lucha de las investiduras (siglos V-XI). El inicio de la hierocracia*

Mientras el Imperio romano de Oriente siguió con su sistema cesaropapista intacto, el Imperio romano de Occidente, como consecuencia de las invasiones germánicas, se desmembró y dio lugar a diversos reinos y al nacimiento de un nuevo orden social: el sistema feudal. La Iglesia, por su parte, ve acrecentados en esta época sus fieles a causa de las conversiones de algunos de los nuevos pueblos que ocuparon el lugar que dejó el Imperio, como, por ejemplo, los visigodos, quienes se convirtieron en bloque siguiendo a su rey, Recaredo, en 598. También influyó en el aumento del cristianismo el paso de una vida predominantemente urbana de las ciudades roma-

nas, de ambiente pagano, a una vida rural que va a ser la característica de toda la Edad Media.

El sistema feudal comenzó con el reparto de territorios que hacían los reyes entre sus cabezas militares. Cada uno de ellos recibía una parte del reino —feudo—, en el que gobernaba, recababa rentas y al que protegía de los enemigos. Este esquema se repetía a diversos niveles, porque los señores de un territorio —duques, condes, etc.— lo repartían a su voluntad entre sus súbditos vasallos. En este tejido se encuadraban, además de los nobles, los eclesiásticos —obispos y abades—, en cuanto que también se convertían en señores feudales de su territorio —diócesis y abadías—, lo que les ligaba al emperador y a los reyes por los vínculos de fidelidad, propios de su función temporal. Los oficios eclesiásticos eran retribuidos mediante la entrega de beneficios feudales, igual que las funciones políticas o militares. Por ello, los nobles buscaban la entrada en el orden eclesiástico, a causa del beneficio, lo que extendió la simonía, es decir, la compraventa de oficios eclesiales. El resultado fue una Iglesia secularizada, que descuidaba sus funciones espirituales y se mostraba nada ejemplar. Esto desencadenará la reforma gregoriana (del papa Gregorio VII) en el siglo IX.

En aquellos momentos, el Papa era la cabeza política de Roma y señor de varios territorios —los Estados Pontificios, que perviven hasta 1870, y de un modo simbólico, a partir de 1929 en el actual Estado de la Ciudad del Vaticano—. Debe tenerse en cuenta que en aquel contexto histórico era prácticamente imposible influir sobre la conducta de la sociedad sin ocupar un lugar importante o preeminente, y el territorio daba ese poder.

Los nuevos Estados cristianos, más o menos independientes entre sí, se sentían unidos bajo el común denominador de su religión, pues todos se regían por un Derecho inspirado en los principios del cristianismo. Esta unidad moral recibió el nombre de *Cristiandad.* Gracias a la alianza política entre el papado y el occidente europeo —especialmente con los francos—, Carlomagno, rey de los francos, recibió la Corona imperial de Roma de manos del papa León III en el año 800. Así se reanudó el Imperio romano de Occidente, *Sacro Imperio romano-germánico* —que se extendía desde los Pirineos hasta el Elba, y desde el Mar del Norte hasta el sur de Italia—, con independencia del Imperio romano de Oriente, que tenía su capital en Bizancio. La cristiandad tenía, así, un jefe espiritual en el Papa y un jefe temporal en el emperador. El Imperio se llamó *Sacro* porque recibía de la Iglesia su legitimidad, es decir, el Papa debía designar o reconocer al emperador y coronarlo; podía, además, privarlo de su dignidad y levantar a sus súbditos la obligación de cumplir el juramento de fidelidad a él. Por su parte, el emperador asumió la función de dirigir y moderar el nuevo

orden temporal y, al mismo tiempo, la de proteger a la Iglesia, viniendo a ser así la principal función del Imperio la defensa de la Iglesia y, en particular, de la sede romana.

Como se puede observar, se une hasta la confusión la sociedad civil y la eclesiástica en un solo conjunto; Iglesia e Imperio son dos realidades íntimamente ligadas y unidas por el ideal de una sociedad cristiana destinada a extenderse. La existencia de estos dos poderes dentro de una misma sociedad llevó necesariamente al problema de la superioridad de uno sobre otro. El Imperio aparece como instrumento que debe servir a los fines de la cristiandad, y ésta no puede tener otra cabeza suprema que no sea el Papa, pues él es la cabeza de la Iglesia. Resulta significativo que fuera el Papa quien coronase al emperador; era una muestra del poder y del prestigio de la Iglesia, y presagia ya la nueva doctrina del *hierocratismo*, poder sagrado medieval, que sostiene la prevalencia del poder religioso y que surgió en el siglo XI y se prolongó hasta finales del XIII y principios del XIV.

En este contexto surge el problema de las *investiduras laicas*, que se extiende desde la segunda mitad del siglo XI hasta los primeros decenios del XII. El asunto consistía, por una parte, en que los emperadores del Sacro Imperio venían controlando las designaciones pontificias, reservando la tiara a prelados germánicos. Al tiempo, tanto el emperador como los señores feudales —príncipes, condes, etc.— intervenían en la designación de obispos y en su consagración, otorgando al prelado todos los atributos para su investidura como símbolo de su mandato y poder sobre él —la cruz, el anillo, el cetro y el báculo—. Esta actuación resultaba una evidente injerencia en asuntos eclesiales, que iba mucho más allá de la función de protección de la Iglesia que se atribuía al poder temporal, no pudiendo admitirse que el nuevo obispo recibiese por la investidura laica el poder de jurisdicción, poder eclesiástico que el señor temporal no tenía y, por tanto, no podía conceder. Era necesario, pues, en primer lugar, hacer una distinción entre los poderes que recibía el prelado, el espiritual y, si era el caso, el temporal, y clarificar el sistema de elección. La solución no era fácil, pues los señores feudales no querían que el Papa nombrase a sus gobernadores —obispos— y el Papa no quería que ellos nombrasen a sus obispos. Los príncipes tampoco querían renunciar a ejercer sobre los señores eclesiásticos los mismos derechos que sobre los señores temporales y los reyes se negaban a perder el control sobre los grandes señoríos eclesiásticos. Hay que tener en cuenta que también muchos príncipes eran obispos o arzobispos.

En el 1122, el papa Calixto II y el emperador Enrique V firman el Concordato de Worms, para solucionar los problemas de las investiduras laicas. La solución a las investiduras de prelados por señores

laicos consistió: en devolver a la Iglesia la elección, permitiendo que en ella estuviese presente el emperador y pudiese dar su asentimiento; en separar la consagración de la investidura, siendo la primera, en cuanto que otorga la potestad de jurisdicción, sólo atributo del poder espiritual, y la segunda, del poder temporal, ya que otorga el patrimonio y la jurisdicción temporal a cambio del juramento de fidelidad.

b) *Base doctrinal de la hierocracia. El agustinismo político*

El fundamento doctrinal en que se apoyaba el poder que de hecho tuvo el pontificado durante buena parte de la Edad Media *(hierocracia)* fue el llamado agustinismo político, por buscar su apoyo en la autoridad de la doctrina de San Agustín de Hipona (354-430), aunque tergiversada al servicio de los intereses eclesiales de la época. San Agustín había tratado el tema del hombre dotado de cuerpo y alma en su obra *La ciudad de Dios,* donde se recogen también algunos aspectos de la concepción cristiana de la sociedad política, pero sin ninguna intención de ser punto de referencia para el desarrollo de las relaciones Iglesia-Estado. San Agustín utiliza, como símil de la doble naturaleza humana, dos ciudades: la ciudad del hombre y la ciudad de Dios. La ciudad del hombre —su parte humana— debe dejarse conquistar, ponerse al servicio de la de Dios —su parte espiritual— si quiere salvarse. La interpretación hierocrática consistió en equiparar la ciudad del hombre con el Imperio y la ciudad de Dios con la Iglesia y ponerlas en una situación de guerra que sólo podía tener como resultado el sometimiento del Imperio a la Iglesia, erigiéndose en su servidor y defensor si quería ser salvado.

La idea hierocrática de fondo siempre es la misma: la existencia de una dialéctica entre dos poderes en oposición, uno de los cuales debe someterse al otro. Esta tesis se ilustra con otros símiles, como el de las dos espadas, que parte de varios relatos evangélicos en los que aparecen mencionadas —por ejemplo, en Lc 22,38 se lee que los apóstoles dicen a Jesús: «He aquí dos espadas»; y Jesús les responde: «Es suficiente»—. Los teóricos hierocráticos, como San Bernardo, interpretan estos textos afirmando que Cristo dio a la Iglesia dos espadas, una material y otra espiritual. Si no fuese así, Cristo no habría respondido a los apóstoles «es suficiente», sino «es demasiado». Por tanto, la Iglesia utilizará la espada espiritual directamente por medio de sus sacerdotes, y la temporal la pondrá en manos de los príncipes para que la usen, por delegación del Papa y bajo su dirección, a favor de la Iglesia. Estas tesis son las que sustentan las actuaciones del papado en asuntos temporales, y en concreto el poder del

Papa para la coronación y deposición de los emperadores del Sacro Imperio.

Los siguientes papas hierocráticos, Inocencio III (1198-1216) o Bonifacio VIII (1294-1303) como los más representativos, sin discutir las bases del dualismo, defendían al igual que sus predecesores la *plenitudo potestatis,* que significaba la subordinación de todas las Iglesias y de todos los soberanos temporales a la Santa Sede. Partiendo del principio de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, nada les impedía afirmar que Dios está por encima del César y que, dado que el Papa es el vicario de Dios en la tierra, es indudablemente superior al emperador en todos los asuntos, espirituales y temporales.

Pero después de dos siglos de dominio papal del mundo comienza una época de crisis, de encendidos debates doctrinales entre el papado y los reyes, al tiempo que el Imperio romano-bizantino comienza una lenta decadencia que culmina en el año 1453, cuando cae en manos de los otomanos (turcos), que cambiaron el nombre de Constantinopla por Estambul. También hacia el final de la Edad Media surgen los Estados nacionales, realidades sociales y políticas con un fuerte sentido nacional, faltando entre ellos la unidad que representaba el papado y el Imperio común. Así, nacen Francia e Inglaterra después de la guerra de los Cien Años (1337-1453) y, posteriormente, España, en el siglo XV, por el matrimonio de los reyes de Castilla y Aragón.

Desde el siglo XIV toman fuerza las ideas de varios teólogos apoyando las pretensiones de los reyes que querían librarse de las intromisiones papales en asuntos temporales. Aparte de los juristas asesores del rey francés Felipe el Hermoso, monarca que luchó ferozmente contra estas injerencias en su reino, destacan algunos teólogos, como Marsilio de Padua (1278-1343), teórico antipapal que defendía el origen humano de toda autoridad y, consecuentemente, negaba el origen divino de la potestad en la Iglesia —de la jerarquía y del Papa—, aunque aceptaba que los sacerdotes, en virtud de su ordenación sacramental recibida de Dios, podían consagrar la Eucaristía y perdonar los pecados. Pero a pesar de reconocer que el oficio sacerdotal es de institución divina, negaba que de por sí otorgase al sacerdote autoridad sobre los fieles. Esa autoridad le vendría del Estado, quien debía instituir al sacerdote al frente de una diócesis o parroquia. El Estado tendría así la función de escoger e instituir a los titulares de los cargos eclesiásticos entre los individuos a quienes Dios, por la consagración, había signado con su sello. Al príncipe correspondería, entonces, el determinar el destino de los ordenados.

Otro famoso teólogo de la época fue Guillermo de Ockam (fines del siglo XIII-1347), quien acusaba al papado de haberse apropiado

desde hacía siglos de un poder temporal que no había recibido. Al igual que Marsilio, pensaba que la legítima autoridad en la Iglesia pertenecía a los fieles o, en todo caso, al concilio ecuménico. Ambos teólogos serán condenados por Roma, y, aunque sus ideas sobre un Imperio laico no cuajaron, contribuyeron a la separación Iglesia-Imperio y fueron la semilla del *conciliarismo*, teoría que defendía la superioridad del concilio sobre el Papa y que tomó fuerza durante los siglos XIV y XV.

Así pues, los hitos que marcarán el comienzo del Renacimiento serán: en la Iglesia, el conciliarismo; en la política, la ruptura de la unidad de la cristiandad con la aparición de los Estados nacionales, y en lo religioso, la Reforma protestante, que divide a los cristianos. Con la Edad Media desaparecen el hierocratismo y el cesaropapismo y ya no se podrá hablar más de relación entre dos poderes dentro de una misma sociedad (la *respublica christiana),* sino de relaciones entre la Iglesia y los diversos Estados nacionales.

4. Iglesia y Estado en la Edad Moderna

El siglo XVI verá cómo nuevos factores influirán en las relaciones Iglesia-Estado. Son, fundamentalmente, los ya mencionados de la Reforma protestante y la consolidación de los Estados nacionales, así como el absolutismo monárquico. Al hilo de las nuevas circunstancias, surgirán también modernas doctrinas que sustituyen a las de la potestad directa, básicamente, el regalismo —poder indirecto del Estado sobre lo espiritual—, y la teoría de la potestad indirecta de la Iglesia sobre asuntos temporales.

a) *La Reforma protestante*

Las costumbres y el modo de vida de buena parte del clero a lo largo de la Edad Media llegaron a tal grado de deterioro que resultaban totalmente incongruentes con la doctrina de la Iglesia, en la cual se sentía un verdadero deseo de reforma disciplinar que explica, en parte, la acogida que tiene la predicación de los reformadores protestantes, entre los que se encuentran Lutero, Calvino y Zwinglio. Pero la Reforma protestante no se limitó al ámbito disciplinar, es decir, a corregir los vicios y abusos de los eclesiásticos, sino que atacó directamente a la figura del Papa, a los dogmas y a la idea de la Iglesia como sociedad visible jurídica y jerárquicamente estructurada. Para mostrar su rechazo del Derecho de la Iglesia, Lutero tuvo el gesto de quemar públicamente los libros del *Corpus Iuris Canonici* (el Dere-

cho canónico medieval) junto con la bula de León X (1520) en la que se le excomulgaba.

Para Lutero, el hombre se salva mediante la fe individual, sin necesidad de intervención humana alguna. Formará con los demás fieles una comunión espiritual —que sería la Iglesia—, carente de cuerpo doctrinal, sacramental y jurídico. A medida que la Reforma protestante va rechazando la doctrina sobre los sacramentos, pierde sentido la existencia de una jerarquía que deba administrarlos. Además, dado que cada persona tiene su propia interpretación de la fe, y que para la predicación no es necesario haber recibido ningún ministerio especial, ni el magisterio ni la jerarquía tendrían razón de ser. «Lo que ha salido del bautismo puede gloriarse de haber sido consagrado sacerdote, obispo y Papa», decía Lutero.

Con estas consideraciones de una Iglesia subjetiva e interior y la negación de la necesidad de jerarquía y de derecho, las relaciones Iglesia-Estado pierden su sentido. Pensemos que negar la jerarquía y el derecho, es decir, la autoridad que vela por el orden de la sociedad, es como negar la misma sociedad. Pronto Lutero se percata de ello, es decir, de que todo intento por construir una Iglesia espiritual, sin organización ni jerarquía, era vano, pues la comunidad eclesial no puede prescindir de un mínimo de organización, aunque sólo sea de la liturgia y de la pastoral, lo cual implica necesariamente autoridad. Y dado que la autoridad eclesial había sido eliminada de la Iglesia diseñada por la Reforma, esa función sólo podía ejercerla quien conservaba autoridad en la tierra, esto es, el príncipe temporal. Volvemos así al monismo, instituyendo al príncipe como señor en asuntos temporales y espirituales. La religión pasa a ser un asunto del Estado y en los países protestantes surgen las Iglesias nacionales, sometidas a los príncipes absolutos, los cuales pueden organizarlas, dotarlas de leyes, realizar los nombramientos, etc. De este modo, la Reforma protestante contribuye a acentuar el absolutismo, al reconocer al soberano temporal poder absoluto sobre todas las actividades de los ciudadanos.

b) *Los regalismos*

Las doctrinas protestantes originaron la división religiosa en Europa, que dio lugar a las sangrientas guerras de religión durante más de un siglo, hasta la firma de la Paz de Westfalia, en 1648. En Westfalia negociaron los príncipes de los Estados católicos con los protestantes y se logró una paz de alcance europeo, que significó el fin de la hegemonía del Imperio a medida que los Estados nacionales se hacían más fuertes, así como la desaparición del confesionalismo único católico, que eliminó la autoridad papal en temas internaciona-

les, como había sido norma hasta esos momentos, pues los nuevos Estados nacionales ya no aceptaban la intromisión de Roma

La paz se construye sobre el principio *cuius regio, eius et religio* la religión del monarca será la del pueblo Ello significaba que el soberano tenía poder para determinar la religión que había de profesarse en su reino, aunque no implicaba el imponerla forzosamente a sus súbditos Roma no aceptó nunca esta solución porque, si el dualismo significaba una protección, al menos teórica, de los individuos frente al poder político, en lo religioso, el acuerdo de Westfalia aceptaba una radical competencia del poder político sobre la vida religiosa de los súbditos Pero los hechos fueron que en los Estados protestantes no se reconoció más el Derecho canónico, siendo el príncipe quien dará las normas legales necesarias para regir la vida religiosa de cada Iglesia nacional nacida de la Reforma Al tiempo, en los Estados europeos católicos se consolidarán durante más de tres siglos monarquías absolutas, en las que el catolicismo será la religión del Estado, y el soberano, a semejanza del príncipe protestante, ejercerá un verdadero control sobre la Iglesia, erigiéndose en supremo vigilante de la fe, corrigiendo abusos del clero, nombrando a los que debían ocupar los cargos eclesiásticos de su entorno, controlando las reuniones conciliares o sinodales y la publicación de libros, dando valor de ley en su reino a lo que provenía del Papa y, en general, ocupándose de cualquier cuestión que pudiese afectar a la estabilidad del Estado nacional Así, el rey concentra todo el poder, y sólo a Dios, de quien recibe la autoridad, tendrá que rendir cuentas

Esta situación recibía el nombre de sistema jurisdiccionalista, porque concebía la existencia de dos jurisdicciones, pero afirmaba la superioridad de la estatal sobre la eclesiástica, fundamento de la concesión de privilegios a los monarcas en materia eclesiástica El sistema tomó diversos nombres según los países En España se llamo *regalismo,* que viene de regalía conjunto de derechos, propiedades y prerrogativas exclusivos de la monarquía El regalismo es la doctrina que, en la defensa de sus derechos, aplica el monarca absoluto católico frente a la Santa Sede en el difuso terreno de las jurisdicciones civil y eclesiástica, sosteniendo su competencia indirecta en los asuntos eclesiásticos en cuanto ello es necesario o conveniente para el bien de su reino, basándose en el origen divino de su potestad Fue el sistema de relaciones Iglesia-Estado en los países católicos durante la Edad Moderna (siglos XVI al XVIII) Las doctrinas regalistas, aun admitiendo una Iglesia visible y organizada —a diferencia de las protestantes—, intentan reducir su carácter jurídico a la mínima expresión, es decir, al poder de orientación a sus fieles.

c) *La teoría sobre la potestad indirecta*

Los motivos que llevan a la Iglesia después del medievo a buscar nuevas explicaciones a las antiguas doctrinas, más acordes con las circunstancias de lugar y tiempo, son varios Uno de los principales fue la reacción frente a los reformadores, que tuvo su punto de referencia más importante en el Concilio de Trento (1545-1564) En este concilio se reafirmó la doctrina tradicional sobre todos los temas negados por los protestantes —la estructura jurídica y jerárquica de la Iglesia, la autoridad suprema del Papa, y los sacramentos— y sobre la Iglesia, que, como sociedad visible, tiene como parte de su misión recibida de Cristo el inmutable e irrenunciable derecho y deber de estar presente en el mundo y en la sociedad Al tiempo, se acomete una profunda reforma en aspectos disciplinares, especialmente en lo atinente al clero Por otra parte, estaba la realidad de que los nuevos Estados nacionales se oponían ya a las viejas tesis medievales de la potestad directa, extendiéndose ahora el regalismo y las doctrinas que lo sustentan En este marco doctrinal se desarrolla la teoría de la *potestad indirecta* de la Iglesia, para rediseñar las relaciones entre la Iglesia y el Estado

Esta teoria sobre la potestad indirecta de la Iglesia en lo temporal surge en el siglo XVI, sobre todo con San Roberto Belarmino (1542-1621) y con Francisco Suárez (1548-1617) Estos autores y sus discípulos explicarán la existencia de dos órdenes independientes y autónomos, dominados por dos sociedades perfectas —Iglesia y Estado—, de entre los cuales el espiritual debe gozar de más excelencia dado que en él está la salvación del hombre De ahí se hace derivar el poder indirecto de la Iglesia en aquellas cuestiones temporales que puedan tener relación con las espirituales En consecuencia, se afirmaba una mayor excelencia de la Iglesia por su fin y se deducía una cierta subordinación del Estado en los asuntos de interés común

Esta tesis seguirá defendiéndose en los siglos siguientes El papa León XIII la incorpora a su magisterio y es asumida por los grandes maestros del Derecho público eclesiástico de los siglos XIX y XX Antes del Concilio Vaticano II se intentó una formulación más moderada, llamada teoría de la *potestad directiva* (J Maritain, Y Congar), que atribuía a la Iglesia un poder moral, no jurídico, directivo de lo temporal Tuvo poca aceptación Ninguna de ellas fue expuesta como oficial, al igual que las anteriores teorías sobre la potestad directa, y, por tanto, no se propuso a la aceptación de los fieles

La doctrina moderna ha aducido una serie de razones para calificar como inaceptable esta doctrina —basada en lo artificioso del intento de una neta separación del plano espiritual y temporal del hombre—, para luego intentar justificar la intromisión de un orden en el

otro apoyada en la existencia de una zona común de interés, como si el hombre pudiese dividir su única existencia y realizar unas acciones con una dimensión y otras con otra.

5. El mundo contemporáneo

a) *El liberalismo*

La Revolución francesa (1789) pone fin al Antiguo Régimen y al absolutismo real para dar paso al absolutismo del Estado liberal.

La experiencia del absolutismo regio durante los siglos XVII y XVIII había ocasionado, por reacción, el desarrollo de una teoría de los derechos de la persona y una afirmación del pueblo como titular del poder. Respecto a lo primero, surgen las primeras declaraciones de derechos, en las que se reconoce la libertad religiosa: la Declaración de los Derechos de Virginia (1776), secc. 16 [1]; Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), arts.10-11 [2]; *Bill of Rights* de los EE.UU. de Norteamérica (1791), enmienda 1.ª [3]. Respecto a lo segundo, frente a los dos centros de poder de la historia precedente —el papado y los príncipes—, aparece ahora un tercer poder, el pueblo, en el que reside la soberanía. Pero esta soberanía, teóricamente absoluta, vendrá limitada por los derechos humanos, concebidos como previos al ordenamiento positivo. Este planteamiento se apoyaba en la idea de persona humana y su dignidad, sin duda legada por la tradición cristiana europea. Pues bien, la expresión doctrinal de este nuevo estado de cosas es el liberalismo, que se extiende durante el siglo XIX en los países de mayor tradición cristiana, donde parece coincidir con el avance del proceso de descristianización.

[1] «Que la religión, o el deber que tenemos para con nuestro Creador, y la manera de cumplirlo, sólo puede regirse por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia, y por consiguiente todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de su conciencia, y que es deber recíproco de todos practicar la benevolencia cristiana, el amor y la caridad hacia los otros»

[2] Art 10 «Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley»

Art 11 «La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre, todo ciudadano puede pues hablar, escribir e imprimir libremente, a reserva de responder del abuso de esta libertad, en los casos determinados por la Ley»

[3] «El Congreso no elaborará ley alguna estableciendo una religión, o prohibiendo su ejercicio, o limitando la libertad de expresión, o de prensa, o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y pedir al gobierno la reparación de agravios»

Es innegable el hecho histórico del enfrentamiento entre la Iglesia y el liberalismo, como ponen de manifiesto numerosos documentos del magisterio pontificio de Gregorio XVI, Pío XI y León XIII (*Mirari vos, Quanta cura, Syllabus, Inmortale Dei*). La Iglesia no podía sino condenar las doctrinas liberales que proponían como ideal el Estado agnóstico o indiferente y sostenían la irrelevancia social y jurídica de la religión. Para el Estado liberal, el ámbito propio de la dimensión religiosa es sólo la intimidad personal. Por tanto, no tiene sentido una relación institucional entre Iglesia y Estado, sino sólo una relación Estado-ciudadano desde el punto de vista de la libertad religiosa. En este punto, la propuesta liberal de ignorar la existencia de una Iglesia jerárquica y organizada socialmente resultó irrealizable, pues cuando se intentó destruir su cara más visible —privándola de sus bienes a través de sucesivas expropiaciones, disolviendo las órdenes religiosas, prohibiendo el culto público y negando las relaciones Iglesia-Estado, incluida con la Santa Sede—, se vio que nada, y menos el Estado, podía acabar con la misión de la propia Iglesia ni con la fe del pueblo fiel.

Las principales confusiones de todo este sistema estaban: en cuanto al liberalismo, en confundir la lucha por la libertad con la lucha contra la Iglesia, a la que consideraba enemiga de la libertad; y, en cuanto a la Iglesia, en extender el rechazo de las ideas contrarias a la fe a la existencia de una libertad política y social y de la democracia. No hay que olvidar que la Iglesia, además, todavía identificaba su propia libertad con el papel histórico que había desarrollado durante el Antiguo Régimen.

b) *Sistemas actuales de relaciones Iglesia-Estado*

Del liberalismo traen su causa los principales sistemas de relación Iglesia-Estado actuales, superados ya por la propia historia y por la propia Iglesia en el Concilio Vaticano II los antiguos sistemas cesaropapistas, hierocráticos, regalistas, de potestad directa e indirecta. Puede decirse que actualmente hay tres formas fundamentales de relación que podemos encontrar en la realidad, aunque debe advertirse que en la práctica a veces sus características se entremezclan. Serían los siguientes sistemas: coordinacionista, confesional y de separación.

El sistema coordinacionista.—Este sistema nace sobre la base de que Iglesia y Estado tienen intereses y competencias comunes al extender su misión sobre el hombre, fiel y ciudadano al mismo tiempo. Sus principales características son la declaración constitucional de la libertad religiosa y el reconocimiento de la Iglesia como sujeto de relación con el Estado. Diversos Estados tienen establecidas hoy fór-

mulas coordinacionistas sustentadas en acuerdos o concordatos, como por ejemplo Alemania, Italia, España, Portugal, Austria, Polonia, Hungría, muchos países de América del Sur y algunos musulmanes.

Este sistema puede darse tanto en países confesionales, que reconozcan la libertad religiosa, como en otros que, declarándose neutrales o aconfesionales, valoran el hecho religioso presente en la sociedad de otros modos, como por ejemplo con la firma de acuerdos Iglesia-Estado.

El sistema confesional.—Hay diversos modos de confesionalidad. En algunos países puede compatibilizarse el reconocimiento de la libertad religiosa con una declaración de confesionalidad sociológica, partiendo del hecho de que la gran mayoría de ciudadanos profese una determinada religión. Así sucede en países de confesionalidad anglicana —como en Gran Bretaña—, o luterana —como Dinamarca, Noruega e Islandia—, o católica —Liechtenstein, Malta y Mónaco—. En Gran Bretaña existe una Iglesia nacional a cuya cabeza está la soberana, quien, obviamente, debe profesar la religión, pero se reconoce la libertad religiosa. En la Iglesia evangélico-luterana, constituida como Iglesia nacional y regulada por la ley, también el rey deber profesar esa religión, pero igualmente existe libertad religiosa. A partir del 1 de enero de 2000, en Suecia la religión luterana dejó de ser la oficial, es decir, del Estado, aunque se exige que el rey sea luterano.

En otros lugares, sin embargo, la confesionalidad es excluyente, como en diversos países islámicos, donde las leyes estatales son las normas religiosas (teocracia) y no existe, por tanto, libertad religiosa. La ley estatal no es sino un aspecto práctico del Corán, los no musulmanes no tienen derechos, se prohíbe el proselitismo religioso no islámico, se niega el acceso a cargos públicos (enseñanza, por ejemplo) a los que pertenezcan a otra religión, etc. El grado de tolerancia, siempre bastante limitado, depende del país en concreto.

Otra forma más mitigada de confesionalidad encontramos actualmente, por ejemplo, en Grecia, confesionalmente ortodoxa por motivos sociológicos (95 por 100 de la población), que, aunque declara la libertad religiosa en la Constitución, mantiene determinadas limitaciones para quienes no profesen la religión oficial del Estado.

El sistema de separación.—En estos países está prohibida la religión de Estado, se garantiza la libertad religiosa y las confesiones tienen la misma consideración que las demás asociaciones civiles. En realidad, es el que mejor garantiza la necesaria autonomía e independencia de la Iglesia respecto del Estado y viceversa, al tiempo que considera en plano de igualdad a todas las confesiones y prohíbe la discriminación de los ciudadanos por motivos religiosos. Su desventaja está en que, al no existir acuerdos entre los poderes civiles y

religiosos, el ciudadano puede encontrarse con dos legislaciones contrapuestas que debe cumplir por su doble condición de fiel y ciudadano.

No obstante, la ausencia de acuerdos no quiere decir que no existan relaciones diplomáticas, pues éstas se desarrollan con total normalidad en países donde este sistema tiene gran tradición, como en Francia, o en los EE.UU., cuya 1.ª enmienda dice: «El Congreso no podrá aprobar ninguna ley conducente al establecimiento de religión alguna, ni prohibir el libre ejercicio de ninguna de ellas». Además, se prohíbe el apoyo del Estado a la religión en cuanto tal, y las asociaciones de tipo religioso desarrollan su actividad en el marco del derecho común, aunque puedan acogerse a beneficios fiscales aplicables a las entidades sin ánimo de lucro. También en México se sigue este sistema desde que en 1991, modificadas las normas constitucionales contrarias a la Iglesia, se restablecieron las relaciones diplomáticas con la Santa Sede.

Finalmente, podría hablarse de un *sistema perseguidor* de la religión, aunque más que un sistema de relación es la negación de cualquier sistema de relaciones Iglesia-Estado. El poder político considera todo lo religioso y especialmente lo católico como un elemento negativo y penaliza todas sus manifestaciones de religiosidad. En este sistema se encuadrarían también aquellos países confesionales que persiguen cualquier otra religión diferente de la del Estado, como la mayoría de los países de confesionalidad musulmana.

III. PRINCIPIOS GENERALES DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO SEGÚN LA DOCTRINA DEL CONCILIO VATICANO II

Las enseñanzas del Concilio Vaticano II son fruto de la reflexión conjunta del Papa y los obispos de todo el orbe sobre las nuevas necesidades y exigencias de nuestro tiempo. El Concilio cambia la típica terminología *relaciones Iglesia y Estado* por la expresión, más amplia, de *relaciones entre la Iglesia y la Comunidad política*. En efecto, así se lee en el número 76 de la constitución pastoral *Gaudium et spes,* sobre la Iglesia en el mundo actual, promulgada por Su Santidad Pablo VI el 7 de diciembre de 1965. Con esta nueva expresión se quiere manifestar que estas relaciones no afectan exclusivamente al poder político como autoridad temporal, sino que incumben realmente a todos los miembros de la comunidad civil políticamente organizada. Además, como el Concilio, reafirmando el carácter societario de la Iglesia, la presenta como Pueblo de Dios, como comunidad de fieles, ya no se plantean las relaciones Iglesia-Estado como

hasta ahora, en el vértice —entre el Papa y los máximos gobernantes—, sino que se reconocen también las relaciones en las bases, en las corresponsabilidades que los fieles, ya en particular ya asociados, tienen en las estructuras temporales. Por último, hay que tener en cuenta que la aparición de los regímenes democráticos —plurales ideológicamente— dificulta el sistema tradicional concordatario de relaciones Iglesia-Estado. Antes sólo había que ponerse de acuerdo con la máxima autoridad estatal —monarca absoluto, por ejemplo—; ahora hay que tener en cuenta el juego de las mayorías y minorías y la alternancia de partidos políticos en el poder del Estado.

La doctrina contenida en la GS es la enseñanza más actual de la Iglesia católica sobre las relaciones entre la Iglesia y la Comunidad política, de las que, sin embargo, se ocupa sólo de modo sumario y en su conjunto. Por ello, aunque la base de esta nueva concepción está en el mencionado n.76, una doctrina completa que las formule no se encuentra ni en un documento del Concilio ni en otro posterior, debiendo deducirse del conjunto doctrinal del Concilio Vaticano II.

La clave de la fundamentación o justificación de las relaciones está en el hombre, al que Iglesia y Estado deben servir. El Estado, al realizar el bien común, no puede olvidar el aspecto espiritual del hombre, y la Iglesia tiene la obligación de ayudar al hombre también en su vida temporal, para lo cual debe iluminar a la sociedad con los principios evangélicos. Partiendo de esta premisa, se pueden enunciar y explicar del siguiente modo los principios que, según la doctrina de la Iglesia, informarán sus relaciones con las comunidades políticas.

1. Independencia y cooperación de la Iglesia y el Estado

El Concilio insiste en la distinción institucional de la Iglesia y el Estado. De esta distinción derivan la autonomía, la independencia y la diferente misión de cada uno, y al mismo tiempo evita una posible confusión de campos. En consecuencia, la Iglesia reconoce la originaria autonomía de la comunidad política y renuncia a cualquier privilegio dado por el poder civil (GS 12, 42 y 76). Igualmente recalca que dicha independencia y autonomía no implica en modo alguno contradicción, indiferencia o separación; por el contrario, la autonomía que predica el Concilio es de carácter relacional, de colaboración y apoyo mutuo, posición que suele sintetizarse en la ya clásica expresión «colaboración en la independencia». El n.76 de la GS es el texto clave y lo expone claramente: «La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio campo. Sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la

vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo».

2. Confesionalidad del Estado

El Concilio Vaticano II establece un nuevo modo de entender la confesionalidad de los Estados. Así aparece en la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae,* promulgada el 7 de diciembre de 1965, poniendo de manifiesto que confesionalidad y libertad religiosa ni deben estar en conflicto, ni, por tanto, han de ser necesariamente incompatibles. Es decir, después del Vaticano II lo que ya no puede admitirse es que un país confesional no reconozca el derecho a la libertad religiosa de sus ciudadanos. Así de tajante se expresa el n.6 de la DH: «Si, en atención a peculiares circunstancias de los pueblos, se otorga a una comunidad religiosa determinada un especial reconocimiento civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y respete a todos los ciudadanos y comunidades religiosas el derecho a la libertad en materia religiosa».

El texto parece excluir una confesionalidad de tipo doctrinal, es decir, aquella fundada en un juicio de valor del Estado acerca de cual sea la religión verdadera, pero admite en ciertas circunstancias una confesionalidad sociológica, fundada en razones culturales, de oportunidad histórica, o en el hecho de ser la religión profesada por la mayoría de los ciudadanos. Así, el *especial reconocimiento* de que habla la DH, en caso de hacerse efectivo en algún Estado, no tiene por qué conducir necesariamente a éste a una declaración de confesionalidad, sino que podría muy bien traducirse en otras posibilidades, como por ejemplo en un simple apoyo de tipo económico. Así sucedió en las constituciones españolas de 1837 y 1869, que otorgaban ayuda económica a la Iglesia sin proclamar la confesionalidad católica del Estado. Supuesta, por tanto, la garantía de libertad religiosa; se declare el Estado confesional o no, lo único rechazable por el Concilio es el Estado anticonfesional o ateo porque no respeta aquel derecho de las personas (DH 15).

En todo caso, en el conjunto doctrinal del Vaticano II late el deseo de libertad de la Iglesia, de romper lazos improcedentes donde los hubiere y de que los Estados, sin identificarse con ninguna religión, valoren, respeten, garanticen y tutelen el derecho civil de libertad religiosa de todos.

3. Libertad religiosa

El Vaticano II, llamado el «concilio de la libertad religiosa», redactó una declaración completa sobre el tema, la *Dignitatis humanae,* que constituye sin duda para los católicos el texto monográfico más importante de cuantos de ella se ocupan, porque significó un gran cambio en la doctrina de la Iglesia. La declaración, sin pretender diseñar las nuevas relaciones Iglesia-Estado derivadas del derecho de libertad religiosa, tendrá un gran impacto sobre su comprensión, al constituirse en su principio regulador fundamental. La DH establece unos principios que están cimentados en la dignidad de la persona humana y en sus derechos inalienables, por lo que todo punto de vista católico de las relaciones Iglesia-Estado debe partir de la base del reconocimiento por parte de los ordenamientos jurídicos estatales del derecho fundamental a la libertad religiosa. A lo que debe añadirse igualmente la exigencia de que los ciudadanos no padezcan ningún género de discriminación en sus derechos civiles por motivos religiosos, lo cual casi en total medida excluye la posibilidad de un régimen confesional, en el cual es muy difícil garantizar la igualdad de todas las creencias.

La libertad religiosa es un derecho de toda persona a dar culto a Dios según el dictamen de su propia conciencia con inmunidad de coacción por parte de la autoridad o de cualquier otra persona. Como dice el n.2a de la DH, «esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos».

El contenido fundamental es, pues, la inmunidad de coacción, y su único límite, la salvaguardia del justo orden público (n.2; 4; 7). Pero la libertad religiosa no se agota con este aspecto negativo, sino que se completa con otros de carácter positivo: «libertad para actuar conforme a la conciencia» (n.2.1; 3.3), «libre ejercicio de la religión en la sociedad» (n.1.3), «libertad para el ejercicio de los actos internos voluntarios y libres» (n.3.3), etc., porque, como también dice la declaración conciliar en el último número citado, «el ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste ante todo en los actos internos voluntarios y libres, con los que el hombre se ordena directamente a Dios; actos de ese género no pueden ser mandados ni prohibidos por un poder meramente humano. Y la misma naturaleza social del hombre exige que éste manifieste externamente los actos internos de la religión, que se comunique con otros en materia religiosa, que profe-

se su religión de forma comunitaria». Estos dos aspectos, individual y social, a que hace referencia el texto, convierte en sujetos activos del derecho de libertad religiosa tanto al hombre individual como a los grupos o comunidades en que se integra para su ejercicio (n.2.1; 6.4). Por ello, el derecho de libertad religiosa en su dimensión asociada tiene su propio contenido y es recogido en DH, n.4.

Como consecuencia, este derecho fundamental debe ser reconocido en los ordenamientos legales y convertirse en un verdadero derecho civil tanto para las personas individuales como para los colectivos o comunidades en que se asocian con fines religiosos.

Aunque el derecho a la libertad religiosa, en sí mismo, no puede restringirse, sí puede limitarse su ejercicio, especialmente público, por el respeto debido a los derechos ajenos, en atención a la ley moral y al bien común y para la salvaguarda del orden público.

4. El juicio moral de la Iglesia

La intervención de la Iglesia, a través de su jerarquía y por medio de su magisterio en los asuntos temporales, es tanto una exigencia de su propia misión como una consecuencia del derecho de libertad religiosa. Dado que los asuntos sociales y espirituales conciernen a unas mismas personas, que forman una comunidad de fieles y ciudadanos, a la vez, la Iglesia, aunque sólo se ocupa directamente de asuntos espirituales, ha de intervenir indirecta y excepcionalmente en los temporales. La interrelación de campos hace que los asuntos temporales planteen interrogantes morales a los fieles, ya sea porque resulten contrarios a sus principios, ya porque deseen constatar su adecuación a las creencias que profesan, o porque directamente se opongan de un modo claro a la moral cristiana.

El Concilio Vaticano II, entre las diversas facetas que comprende la libertad de la Iglesia, señala la libertad de hablar sobre temas de interés social y político. Así lo establece el n.76 de la GS: «Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral aun sobre las cosas que atañen al orden político». Pero el ejercicio de este derecho de la Iglesia no es ilimitado; la misma doctrina del Concilio sobre el juicio moral establece que deben darse, al menos, dos condiciones: que lo exijan la protección o defensa de los derechos fundamentales de las personas o la salvación de las almas; y que los medios utilizados sean conformes al Evangelio y adecuados a los tiempos y situaciones.

Otras limitaciones afectan al contenido y al modo de emisión. Así, el pronunciamiento del magisterio en temas temporales concretos tiene un marcado carácter excepcional y subsidiario. Abarca exclusivamente la vertiente moral de los problemas y nunca se pronuncia desde otras posiciones, ya sean de tipo político, económico, etc., las cuales corresponden al campo de decisión personal del hombre. No olvidemos que estos juicios de la jerarquía son *sobre lo temporal,* y no *juicios temporales,* los cuales están abiertos a la libre opción y al legítimo pluralismo. El mismo Concilio pide que este pluralismo sea reconocido y respetado tanto por los Pastores como por los mismos cristianos: «muchas veces la visión cristiana de las cosas inclinará a unos cristianos a una determinada solución en unas circunstancias, y a otros fieles a juzgar la misma cosa de modo distinto» (GS 43,3); «el cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver» (GS 75, 5). Por otra parte, téngase en cuenta que el Concilio no habla de poder o potestad, sino de juicio moral, categoría que la doctrina acerca al consejo, a la exhortación o al ruego.

En resumen, puede decirse que el juicio moral obedece a la preocupación eclesial por la integridad de la vida del hombre y se hace a modo de servicio. Es un deber hacia los fieles y un derecho frente al Estado basado en la libertad religiosa; su justificación se encuentra en la defensa de los derechos fundamentales de las personas y en la salvación de las almas. Tiene carácter subsidiario y excepcional; está limitado por la autonomía de lo temporal, de la que deriva la libertad y responsabilidad del hombre en sus decisiones temporales. Es un juicio de carácter moral, nunca técnico o estrictamente temporal. Su objeto son todas las realidades temporales, no en sí mismas, sino sólo en su dimensión moral. Su formulación ha de ser breve, oportuna y clara. Su pronunciamiento, sonar a invitación o consejo más que a imposición. Su contenido debe referirse siempre a supuestos concretos y particulares, sostenido por una buena información sobre todas las circunstancias del asunto a tratar.

5. **El Concilio Vaticano II y la democracia**

La democracia es una de las principales formas políticas de los Estados actuales, por lo que es interesante hacer una reflexión sobre cómo la valora la Iglesia.

En la historia de la convivencia humana surgen diversas formas de organización democrática, pero es la democracia moderna la que de hecho ha preocupado a la Iglesia. Todo sistema democrático nece-

sita adaptarse, perfeccionarse, corregirse y avanzar hacia su plenitud y en este proceso es donde la Iglesia puede y debe intervenir, respondiendo a los interrogantes del hombre, defendiendo sus derechos y velando por el bien común de la sociedad. La doctrina católica ha reconocido, estimulado y alabado la organización política en democracia. Así, en la constitución GS se establece: merece alabanza «la conducta de aquellas naciones en las que la mayor parte de los ciudadanos participa con verdadera libertad en la vida pública» (GS 31,3); «con el desarrollo cultural, económico y social se consolida en la mayoría el deseo de participar más plenamente en la ordenación de la comunidad política» (GS 73,3); y es necesario que aquellos que «son, o pueden llegar a ser, capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble que es la política, se preparen para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de toda ganancia venal, que luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia, la opresión, la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político» (GS 75,6).

En el conjunto de la doctrina conciliar acerca de la comunidad política, se aprecia una formulación pluralista respecto al modo de su organización política, es decir, que «las modalidades concretas por las que la comunidad política organiza su estructura fundamental y el equilibrio de los poderes públicos pueden ser diferentes según el genio de cada pueblo y la marcha de su historia» (GS 74,6). Tampoco emplea el Concilio el término democracia, pero dice apoyar el sistema de participación por medio de «estructuras político-jurídicas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en la fijación de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de los asuntos públicos, en la determinación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes» (GS 75,1).

De todo ello se deduce que la democracia que aprueba y apoya la Iglesia no depende de un régimen político determinado. Por el contrario, para ella, una democracia existirá en todo país en el que tanto de derecho como de hecho se reconozcan los derechos humanos y existan unas estructuras que regulen, en aras del bien común, la relación entre el pueblo y los gobernantes. Por tanto, podemos decir que la doctrina de la Iglesia establece un concepto amplio de democracia, por cuanto no señala ninguna forma ni régimen político determinado, sino sólo unas determinadas características que pueden formar parte de diversos modelos democráticos.

1. La Iglesia como sujeto de derecho internacional

La Iglesia es una sociedad independiente y autónoma, estructurada jurídicamente, que convive en la comunidad internacional con otros entes de distinta naturaleza a la suya pero igualmente independientes y autónomos en su ámbito, como son los Estados y otros organismos internacionales. Se la califica como *ordenamiento jurídico primario* porque su organización y funcionamiento no depende de otro ordenamiento diferente o superior, porque con sus propias leyes disciplina todo su gobierno y porque en su ámbito, el espiritual, goza de absoluta soberanía. Esta soberanía pertenece al Papa, quien se ayuda para el buen gobierno de la Iglesia de una serie de organismos jerárquicamente subordinados a él, cuyo conjunto recibe el nombre de Santa Sede y es reconocida por la comunidad internacional como la suprema dirección y representación de la Iglesia. También se acepta la independencia y soberanía territorial de la Iglesia en el Estado de la Ciudad del Vaticano, pero ello es subsidiario, porque, como decía el Secretario general de la ONU en 1957, «cuando yo solicito una audiencia en el Vaticano, no voy a visitar al rey de la ciudad del Vaticano, sino al jefe de la Iglesia católica». En esta frase se puede apreciar tanto la diferenciación de ambos conceptos como la primacía del segundo. Igualmente es relevante el hecho de que desde el momento en el que surgen y se van afianzando las relaciones entre los Estados, la Iglesia, a través de la Santa Sede, se ha hecho presente como sujeto de esas relaciones; y no especialmente en calidad de soberana territorial, sino más bien como representante de los católicos esparcidos por todo el orbe y con la autoridad moral que le da ser portadora de unos valores evangélicos que ofrece para la convivencia de todos los hombres, particularmente en el terreno de la paz, de la defensa de los derechos humanos o del desarrollo de los pueblos. En estos ámbitos, la Iglesia encuentra un lugar seguro para desarrollar su misión en el mundo.

La comunidad internacional acepta pacíficamente desde el comienzo de su existencia, como algo nacido de la historia y dado por la sociología, la personalidad internacional de la Iglesia católica, es decir, su capacidad para relacionarse con otros entes estatales o supranacionales. Hechos históricos lo prueban, como el de que el Papa, aun después de la ocupación de los Estados Pontificios y antes del nacimiento del Estado vaticano, siendo prisionero en el propio Vaticano, seguía recibiendo incesantes visitas de jefes de Estado, reyes, príncipes herederos, regentes, etc. Manifestaciones o declaraciones de ese reconocimiento son, además, las visitas oficiales, la acredita-

ción recíproca de representación diplomática (embajadores y nuncios), la concertación de acuerdos internacionales, observados como tales por los Estados firmantes, o las mediaciones internacionales del Papa, en las que ha actuado como árbitro para la solución de conflictos entre países.

Pero, llegados a este punto, podríamos preguntarnos: ¿cuál es, en realidad, el sujeto de derecho internacional: la Santa Sede, como el órgano de gobierno de la Iglesia y del Estado del Vaticano, o la propia Iglesia, que es el pueblo de Dios, la comunidad de creyentes? En los concordatos o acuerdos firmados con los Estados se usan muchas veces indistintamente, por lo que no aportan luz a este dilema. Los autores se dividen: unos entienden que la Iglesia, por su origen divino y los fines esencialmente espirituales que persigue, no participa de la comunidad internacional, siendo esta participación papel de la Santa Sede, como la historia así lo demuestra; otros consideran que el sujeto de derecho internacional es la Santa Sede, pero como consecuencia de su soberanía sobre un territorio, el Estado vaticano; y finalmente están quienes sostienen que el sujeto es la misma Iglesia católica, que desarrolla su actividad en el ámbito internacional a través de la Santa Sede o del Estado vaticano, según corresponda. Desde el punto de vista canónico, tanto la Iglesia como la Santa Sede son personas morales por institución divina, siendo la Santa Sede el órgano de gobierno de la Iglesia, que es la verdadera comunidad. Por ello, la doctrina más actual considera que la Santa Sede es el órgano que personaliza a la Iglesia universal, que es el auténtico sujeto de derecho internacional, pues además, conforme a la teoría general del derecho, la personalidad jurídica se predica no del órgano, sino del cuerpo, es decir, en este caso, de la Iglesia entera como comunidad universal autónoma e independiente, esto es, soberana.

2. El Estado del Vaticano

Una cuestión complementaria es la existencia de este pequeño Estado y su personalidad jurídica en el ámbito del derecho internacional. Su origen remoto está en los Estados Pontificios medievales, que surgen de donaciones territoriales hechas por los emperadores al Papa. Durante más de diez siglos el Pontífice se considera y es considerado soberano temporal, hasta que se realiza la unidad italiana, en 1870, que incluye los territorios pontificios. El Papa no aceptó esa invasión y se sintió prisionero en el Vaticano. En 1929 se solucionó el conflicto con la firma de los Pactos de Letrán entre el reino de Italia y la Santa Sede, al reconocerse a ésta la jurisdicción y soberanía sobre el territorio del Vaticano, con una superficie de 0,44 km^2, si-

tuada dentro de la ciudad de Roma. El Papa, al aceptar el primado, deviene a la vez Príncipe soberano del Estado vaticano. Este primado civil es útil en orden a la protección del principal primado, que es el religioso. Por las propias características de la Iglesia y por su universalidad, su actividad desborda las fronteras de cualquier Estado, y el Papa, al ejercer su soberanía sobre una comunidad de fieles de ámbito universal, necesita una independencia total de cualquier gobierno político y no puede ser súbdito de ningún Estado. El Estado vaticano le da esa autonomía e independencia, funcionando como un verdadero Estado, con su propio ordenamiento jurídico.

V. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO ESPAÑOL

1. Antecedentes

La libertad religiosa es hoy, en España, un derecho fundamental garantizado constitucionalmente desde 1978. Pero para llegar a este momento hubieron de superarse cuarenta años de régimen dictatorial y esperar a que un acontecimiento intraeclesial extraordinario, el Concilio Vaticano II (1962-1965), impulsase la conquista definitiva de este derecho.

En la historia de la libertad religiosa en España hay un antes y un después del Concilio. Desde 1936, España se encontraba bajo el régimen del general Franco, sistema autoritario caracterizado por la confusión de lo político y lo religioso, que se sustentaba en la declaración de confesionalidad católica del Estado, fe profesada por la mayoría de los españoles, regulada por las Leyes fundamentales del Estado y por el Concordato Iglesia-Estado de 1953.

Las leyes dadas por Franco declaraban que la religión católica era la del Estado español y que, por tanto, gozaría de la protección oficial. Pero esta declaración de confesionalidad no era meramente formal, sino que debía considerarse material o sustancial porque la doctrina católica debía inspirar la legislación estatal, como así se proclamaba en la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento Nacional, Ley fundamental del Reino, de 17 de mayo de 1958 (principio 2.º), con el siguiente tenor literal: «La nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera, y fe inseparable en la conciencia nacional que inspirará su legislación». Consecuencia de esta inspiración era el reconocimiento de la soberanía espiritual de la Iglesia, la prescripción de la forma canónica del matrimonio como la ordinaria y forzosa para los

católicos, la enseñanza obligatoria de la religión católica en la escuela y de las demás materias en conformidad con la doctrina de la Iglesia.

Además, del principio fundamental que declara a la religión católica como la oficial del Estado derivaba otro principio también fundamental: la tolerancia de cultos no católicos, que significaba la negación, aunque implícita, del derecho de libertad religiosa. En virtud de la misma, las débiles concesiones del poder hacia los grupos no católicos, que eran apenas el ejercicio privado de su culto, sólo estaban fundadas en la conveniencia de su tolerancia, que el Estado podía decidir suprimir con todo derecho en cualquier momento en función de sus intereses. Toda manifestación externa quedaba, por supuesto, prohibida y así se establecía expresamente en el artículo 6 del Fuero de los Españoles. El Concordato de 1953, que regulaba las relaciones Iglesia-Estado, proclamaba al unísono con las Leyes estatales la convivencia ineludible de estos dos principios: la confesionalidad del Estado, la prohibición externa de cultos no católicos y la mera tolerancia de sus manifestaciones privadas. En esta situación político-religiosa se celebra el Concilio Vaticano II. Su doctrina sobre la libertad religiosa hizo tambalear desde su base aquella aparente perfección de las relaciones Iglesia-Estado en España, que se solía poner desde el ámbito eclesial como modelo ideal, y determinó el comienzo de una larga etapa de crisis del Concordato. La declaración conciliar *Dignitatis humanae,* como ya se ha visto, no desautoriza a priori el modelo confesional, sino que lo justifica si se dan determinadas circunstancias histórico-sociológicas, pero lo que no admite ya es la tolerancia, entendida como el derecho del que tolera a impedir, o permitir como mal menor, una acción para la que al tolerado no se le reconoce derecho. La tolerancia, pues, debe ser superada plena y definitivamente por la libertad religiosa.

Ante esta clara doctrina, el Estado confesional español, que exigía la adecuación de su legislación a la doctrina católica, hubo de poner los medios necesarios para superar la tolerancia e instaurar una libertad religiosa verdaderamente operativa. Así, se dispuso la modificación del artículo 6 del Fuero de los Españoles y consiguientemente, con aprobación pontificia, del protocolo final del Concordato, en cuanto fuesen incompatibles con la nueva doctrina eclesial sobre la libertad religiosa. El artículo 6 del Fuero decía antes de la reforma: «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni en el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica». Después de la reforma quedó del siguiente tenor literal: «La profesión y práctica de la Religión Católi-

ca, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que a la vez salvaguarde la moral y el orden público».

Como se ve, el artículo no se reforma en su globalidad. Se mantiene íntegro el primer inciso y la afirmación de la confesionalidad católica del Estado. Se sustituye el inciso segundo por otro texto nuevo que suprime el principio de tolerancia religiosa de otros cultos para afirmar que el Estado confesional católico español garantiza y protege la libertad religiosa de todos los ciudadanos. Reconoce, pues, el derecho civil a la libertad en materia religiosa y garantiza su desarrollo. El siguiente paso fue la aprobación de una Ley de libertad religiosa, a la cual la Conferencia Episcopal Española otorga el *nihil obstat* y la Santa Sede el *placet*. El 1 de julio de 1967 se publica el texto.

En consonancia con la declaración conciliar, la Ley destaca el aspecto negativo de este derecho: la inmunidad de coacción. Además, al recoger el principio de igualdad: «las creencias religiosas no constituirán motivo de desigualdad de los españoles ante la Ley», se obliga a la necesaria desaparición de toda discriminación en los derechos y deberes de los ciudadanos por razones religiosas. Reflejo de ello era el reconocimiento de algunos derechos a las confesiones no católicas: entre otros, el derecho a no discriminación para el trabajo, al cumplimiento de los deberes religiosos, a no ser obligado a asistir a actos de culto oficiales —aunque será necesario acreditar no ser católico—, a no ser coaccionado en la forma del matrimonio —sólo para los que demuestren su condición de acatólicos—, derecho a no ser impedido en la enseñanza, de palabra o por escrito, de su fe, etc. Pero todo ello no era suficiente para evitar que, en su conjunto, la Ley configurase una situación de discriminación respecto a la confesión del Estado, cuya defensa pretendía salvaguardar al mismo tiempo la tranquilidad en la sociedad española y la permanencia de todo el sistema político establecido. Por ello, los abundantes límites que impone la Ley a la libertad religiosa se centran especialmente en la vertiente externa del derecho, es decir, en sus manifestaciones públicas. A pesar de esta interpretación restrictiva, el derecho a la libertad religiosa, hasta cierto punto lógica si pensamos que la ley pertenecía al ordenamiento jurídico de un Estado dictatorial que no se caracterizaba precisamente por ser un ejemplo de libertades, supuso un gran avance y abrió definitivamente el camino.

2. La libertad religiosa en la Constitución

Muerto Franco en noviembre de 1975, comienza en España propiamente el período de transición política del régimen dictatorial a la democracia. La ley para la reforma política diseñó el paso del sistema franquista, regido por leyes fundamentales, a un sistema democrático fundado sobre una única ley fundamental, la Constitución. La ley ordenó la convocatoria de las primeras elecciones democráticas en cuarenta años, de las que salieron las Cortes, que se convirtieron en Constituyentes y de las que emanó la vigente Constitución española de 1978. En virtud de la misma, España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político (art.1.1). Este nuevo ordenamiento legal se basa en el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona, en la participación democrática, en las libertades públicas, en la justicia social y en la descentralización del Estado con el reconocimiento de las autonomías. Una de las grandes innovaciones de la Constitución hace referencia al fenómeno religioso, al romper la clásica alternativa confesionalidad o laicidad del Estado y abrir en la historia del constitucionalismo español una nueva era de libertad religiosa, reconocida expresamente por el artículo 16, y anteriormente en el mencionado art. 1.1, que coloca como valor superior del ordenamiento jurídico la libertad, libertad que sin duda no puede existir sin libertad religiosa.

Los principios constitucionales de libertad religiosa de los individuos y de las comunidades, de neutralidad confesional del Estado o aconfesionalidad, de igualdad de todos ante la ley y de cooperación serán la base fundamental de las nuevas relaciones Iglesia-Estado.

La génesis del artículo 16 no fue fácil. No se puede obviar que veníamos de un sistema dictatorial que negaba la libertad en general y la religiosa en particular. El cambio producido podía conllevar el peligro o la tentación de irse al otro extremo, cayendo en un proyecto laicista de Estado que ignore o no valore el hecho religioso. Pero ello no ocurrió; por el contrario, se puso esfuerzo en encontrar un texto equilibrado que respetase los sentimientos de una gran mayoría de españoles católicos pero que garantizase, al tiempo, el pleno reconocimiento de la libertad religiosa.

El artículo establece lo siguiente: «1) Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. 2) Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. 3) Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos

tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones».

El párrafo primero protege constitucionalmente lo que podríamos denominar libertad de creencias. En ella quedan incluidas tanto las respuestas religiosas (de fe) al sentido de la vida como las respuestas no religiosas, por lo que la libertad de creencias se concreta en tres libertades fundamentales: la ideológica, la religiosa y la de culto.

La libertad ideológica puede entenderse como una manifestación de la libertad de pensamiento que tiene todo ser humano acerca de la concepción de las diversas cuestiones de la vida. Esta libertad incluye, por tanto, como ya hemos indicado, no sólo las respuestas de carácter religioso, sino también cualquier concepción del mundo, independiente de su relación con un determinado credo religioso, así como la libertad de ni tan siquiera plantearse esos interrogantes.

La libertad religiosa, por el contrario, es más concreta y supone siempre la adhesión a un credo religioso determinado para vivir pública y privadamente la fe, y puede entenderse «como inmunidad de coacción» para dar a Dios culto según el dictamen de la propia conciencia. La libertad de cultos, como vertiente inseparablemente unida a la libertad religiosa, se traduce en el derecho a practicar externamente la creencia.

El ejercicio de todas estas libertades se garantiza no sólo en su aspecto individual, sino también en su vertiente social. La alusión a las comunidades pone de relieve el reconocimiento específico de la usual proyección social del sentimiento religioso, y garantiza el normal desarrollo del asociacionismo con fines espirituales y la vida y actividades propias de la Iglesia, confesiones o comunidades religiosas en general. El derecho de libertad religiosa es, en cuanto derecho humano, individual, de la persona, y en este plano estaría el derecho a la enseñanza religiosa, al culto, al matrimonio, a la asistencia religiosa, a la libertad de adherirse a una confesión determinada o a abandonarla, a la no discriminación por motivos religiosos, etc. Pero sus manifestaciones sociales contribuyen al desarrollo de la personalidad individual y hacen posible el pleno ejercicio del derecho, por lo que la Constitución reconoce a las confesiones y comunidades como titulares del derecho en su dimensión colectiva. Precisamente, es este aspecto colectivo el que relaciona al Estado con el hecho religioso, quien al valorar a los grupos como sujetos colectivos del derecho los cataloga como confesiones religiosas y les otorga un estatuto especial en el Derecho español. En el plano colectivo estarían los derechos a tener una jerarquía propia, a la enseñanza y propagación de su fe, ejercer el ministerio, reunirse, etc.

Finalmente, en este primer punto del artículo 16 se establecen los límites al ejercicio de este derecho fundamental. El texto constitucional señala como limitación única *el mantenimiento del orden público,* que se refiere al derecho de los demás al pleno ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales, así como la salvaguarda de la seguridad, la salubridad y moralidad pública.

El párrafo 2.º del artículo 16 determina la *no obligación de declarar la ideología, religión o creencia.* Ello significa que el ciudadano no puede ser interrogado sobre sus convicciones o, al menos, no tiene obligación de manifestarlas. Cosa diferente es que el ciudadano pueda manifestar libremente y la autoridad legítima pueda preguntar sobre las creencias cuando de ello se deriven derechos u obligaciones especiales para los ciudadanos.

El párrafo 3.º enuncia tres principios que informarán la legislación estatal sobre el hecho religioso y las relaciones con la Iglesia: *aconfesionalidad, valoración positiva del factor religioso* y *cooperación* con la Iglesia católica y las demás confesiones religiosas.

La *aconfesionalidad* significa que el Estado español ha dejado de ser confesionalmente católico porque es radicalmente incompetente para hacer juicios de valor sobre la religión. Partiendo de ello, hay que precisar que el hecho de la aconfesionalidad o de que no haya religión de Estado no conlleva la existencia de un régimen de separación entre la Iglesia y el Estado basado en el desconocimiento o en la ignorancia del factor religioso presente en la sociedad. Si así se entendiese la frase del artículo 16 *ninguna confesión tendrá carácter estatal* no sería congruente con los otros dos principios básicos contenidos en el mismo artículo, que se concretan en tener en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y en mantener relaciones de cooperación. La pasividad respecto a este derecho, por tanto, no sería constitucional.

Las *relaciones de cooperación* que los poderes públicos, por mandato constitucional, deberán mantener con la Iglesia católica y las demás confesiones, se basan, pues, en las creencias de tipo religioso y no en las de otro tipo. Nótese que dice creencias religiosas, no ideológicas, por lo que en este párrafo se vincula necesariamente creencias con religión e Iglesia o confesiones religiosas, y este tipo de creencias son las quiere potenciar la Constitución en el ámbito del derecho de libertad religiosa, por ejemplo, con la cooperación con las confesiones. No debe pensarse, como a veces se insinúa, que este tratamiento especial con la religión supone una confesionalidad solapada del Estado, sino que lo único que indica es que, al ser el factor religioso un elemento de especial valor dentro de la sociedad española, los poderes públicos cooperarán a su garantía en pro del bien común. En qué deban consistir esas relaciones de cooperación, el

texto constitucional, obviamente, no lo precisa, sino que lo deja a la consideración o estimación de los poderes públicos, que deberán tener en cuenta las circunstancias de tiempos, lugares y personas dentro de un marco general de realismo político. Por último, y eso sí, esta cooperación establecida en el artículo 16,3 deberá tener en cuenta el artículo 14 del texto constitucional, que establece la igualdad entre los ciudadanos y que, en materia religiosa, se traduce en el principio de no discriminación. Por consiguiente, esas relaciones de cooperación deberán moverse en ese plano, que se traduce en que nadie puede ser ni privilegiado ni discriminado ante la ley por motivos religiosos.

La mención de la Iglesia, en el final de ese apartado, suscitó intensas controversias en el período constituyente. Numerosas enmiendas solicitaban su supresión por ver en ella una discriminación hacia otras religiones, mientras que la Conferencia Episcopal pedía este especial reconocimiento, pero no para alcanzar privilegios, sino como exigencia de la realidad sociológica y como justicia por la significación histórica de la Iglesia católica en España.

Los argumentos de quienes propugnaban la supresión de la mención expresa de la Iglesia católica en la Constitución se basaban en considerarla resto de un privilegio inaceptable y, en cualquier caso, innecesaria, por entender que carece de sentido consignar en la Constitución un mero hecho —la importancia sociológica e histórica de la Iglesia—, pues ello obligaría a recoger también otro tipo de hechos, como que España tiene una orografía accidentada u otros similares. Por el contrario, otros justificaban la mención por el respeto a los sentimientos religiosos de muchos españoles y porque la circunstancia de que la Iglesia católica sea mayoritaria, y por ello especialmente reconocida, no autoriza a ninguna discriminación para las otras en el terreno jurídico. Las demás confesiones, igualmente respetables, no tienen por qué sentirse discriminadas por que una Constitución recoja el dato de que, histórica y sociológicamente, ellas no han ocupado ni ocupan el destacadísimo lugar de la Iglesia católica en España.

Consideramos que se trata de una mención oportuna, bien sea por el significado de la Iglesia católica en la historia y en la realidad actual española, bien sea porque las relaciones que se establezcan con la Iglesia católica pueden servir de modelo de relación con otras confesiones religiosas. Ni su omisión habría invalidado este artículo de nuestra Carta Magna, ni su inclusión lleva consigo ningún tipo de viejo privilegio solapado, puesto que la Constitución española considera claramente en plano de igualdad a todas las confesiones.

3. La Ley de libertad religiosa (Ley orgánica 7/1980, de 5 de julio)

a) *Introducción*

Esta Ley Orgánica de Libertad Religiosa constituye el desarrollo constitucional del artículo 16, sobre la libertad religiosa. Como tal, es aplicable a todos, pero en la práctica tiene su principal efectividad en la delimitación del estatuto jurídico de las confesiones religiosas distintas de la católica, pues la Iglesia católica ya tenía definido su estatuto propio en los Acuerdos de 1979, llevados a cabo en virtud de su personalidad internacional, y que actúan como ley especial para ella. Recordemos que, como precedente de la legislación vigente sobre la libertad religiosa, hay que considerar especialmente la Ley 44/1967, de 28 de julio, que surgió para conceder un cierto espacio de actuación a las confesiones distintas de la católica, pero pronto se vio insuficiente e incompatible —pues mantenía la confesionalidad— ante la nueva configuración del ordenamiento jurídico español a partir de la Constitución de 1978.

Haciendo un poco de historia, la Ley Orgánica de Libertad Religiosa se negoció entre el gobierno y los representantes de las diversas confesiones y grupos religiosos. Estando aún en proyecto la Constitución y los Acuerdos con la Iglesia católica, el Ministerio de Justicia inició unos contactos con representantes de las distintas confesiones religiosas existentes en España con el fin de conocer su particular punto de vista sobre la futura legislación en materia de libertad religiosa. Como método de trabajo, el Ministerio de Justicia hizo llegar a todos los representantes religiosos una encuesta. En enero de 1978 se celebró en dicho Ministerio la primera reunión para el estudio de las bases de esta nueva normativa. Asistieron 200 de las 260 asociaciones religiosas registradas. Según reseñas de la prensa de esa época, asistieron representantes de las siguientes confesiones: católica, ortodoxa griega, Iglesia española reformada episcopal, evangélica, Tabernáculo evangélico, bautista, Estudio Cen, islámica, Testigos de Jehová, judía, adventista del Séptimo Día, anglicana, Asamblea de Dios (Pentecostal), Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, musulmana y Fe Bahai.

El 20 de febrero de 1978 se celebró la segunda reunión. Entre otros temas se trató el de la traducción del concepto «iglesia» al lenguaje jurídico, de los requisitos para el reconocimiento de las confesiones y de sus ministros, de los derechos individuales de libertad religiosa, de la libertad de enseñanza religiosa, etc. Al término de la tercera, el 3 de abril, se dio a conocer el texto de un borrador, que

constaba de 10 bases, sustancialmente ratificadas por los asistentes. Tomando como base el citado borrador se elaboró un proyecto de Ley orgánica que fue remitido a las Cortes Generales. El 2 de octubre de 1979 se envió a la Comisión Constitucional y, después de agotar el proceso de enmiendas y conseguir la aprobación de las Cortes, la Ley fue finalmente promulgada como Ley Orgánica de Libertad Religiosa con fecha de 5 de julio de 1980.

b) *Contenido de la Ley*

La Ley Orgánica de Libertad Religiosa es breve, apenas consta de ocho artículos, dos disposiciones transitorias, una derogatoria y otra final; pero es suficiente para que en sus cuatro primeros artículos, explicitando la Constitución, se exprese el contenido esencial del derecho de libertad religiosa, sus límites, su ámbito de aplicación y su tutela. En el resto del articulado se concretan las condiciones generales por donde han de discurrir las relaciones del Estado con las confesiones religiosas, fijando el modo por el que adquieren personalidad jurídica en el derecho español y se les reconoce autonomía; además, se establece un régimen especial de Acuerdos para las confesiones con notorio arraigo y se determinan los organismos administrativos con competencia sobre el hecho religioso. Todos ellos son desarrollo de la Constitución y hacen unas opciones políticas concretas, como veremos, elegidas por el legislador entre las admisibles dentro del marco diseñado por la Constitución, para el diálogo institucional entre el Estado y las confesiones religiosas.

La Ley, como no podía ser de otra manera, afirma, igual que la Constitución, que ninguna confesión tiene carácter estatal, o, lo que es lo mismo, que el Estado no tiene confesión religiosa propia. Es aconfesional y garantiza a todos la libertad religiosa y de culto como un derecho fundamental, dentro del reconocimiento hecho por la Constitución y de acuerdo con lo previsto en la Ley. No regula la Ley Orgánica de Libertad Religiosa la libertad ideológica, a la cual se aplicará la legislación general en materia de ejercicio de los derechos fundamentales de expresión, reunión, etc. Consecuencia de ello es la exclusión del ámbito de la esta Ley de las actividades, finalidades y entidades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos o la difusión de valores humanísticos o espiritualistas u otros fines análogos ajenos a los religiosos. Esto no significa que la Ley niegue libertad a tales fines, ni tampoco que no puedan calificarse como manifestaciones del ejercicio de la libertad religiosa, sino que, simplemente, no serán regulados por la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. Inseparablemente unido al principio de libertad religiosa está el de igualdad, que ga-

rantiza que las creencias religiosas no constituyan motivo de discriminación o desigualdad ante la ley, ni puedan ser alegadas para impedir a nadie el acceso a cualquier género de trabajo, cargos o funciones públicas.

La libertad religiosa que protege la ley consiste en el derecho a profesar las creencias que cada uno libremente elija, o a no profesar ninguna creencia, a cambiar o abandonar la creencia que se tenía, a manifestar esas creencias o la ausencia de ellas y a abstenerse de declarar la religión. En cuanto al aspecto público, la ley garantiza, en positivo, la práctica de los actos de culto, la asistencia religiosa por parte de los ministros de la propia confesión, la conmemoración de las festividades, la celebración de los ritos matrimoniales y la digna sepultura, sin discriminación por motivos religiosos; en negativo, protege el derecho a no ser obligado a asistir a actos religiosos o de culto y a no recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones.

En relación a todo este tipo de actividades hay algunas que suelen plantear algún tipo de problemas en nuestro país. Por ejemplo, el hecho de cambiar de confesión puede acarrear alguna dificultad si se produce a mitad de un curso académico y se quisiese o exigiese cambiar de asignatura de religión; igual ocurriría con la conversión a una religión que prohíbe el uso de las armas de una persona que ha ingresado en el ejército. El tema de las festividades sólo puede resultar problemático para aquellas personas que profesen una religión que establezca como día de descanso otro diferente del domingo y, finalmente, los casos de actos religiosos en ceremonias solemnes militares que, por tratarse de actos de protocolo en los que se interviene en representación del Estado, la asistencia a los mismos tiene, en principio, la consideración de acto de servicio.

Otros derechos individuales, relacionados con la libertad religiosa, también son recogidos por la ley: el derecho a recibir o impartir enseñanza o información religiosa de toda índole, ya sea oralmente, ya por escrito o por otro medio, y a elegir para sí, y para los menores bajo su tutela, la educación religiosa acorde con las creencias; y el derecho de reunión y asociación con fines religiosos.

Hasta aquí los derechos individuales relacionados con la libertad religiosa. Pero hay que tener en cuenta que la Constitución y la Ley Orgánica de Libertad Religiosa consideran también como titulares de este derecho fundamental a las confesiones religiosas y a ellas reconocen los siguientes derechos: a establecer lugares de culto o de reunión para fines religiosos, a formar a sus ministros, a divulgar y propagar su propio credo y a mantener relaciones con sus propios organismos y con otras confesiones religiosas en el territorio nacional o extranjero.

Todo este haz de derechos individuales y colectivos recogidos en los artículos 1 a 4 se reconocen a todos los grupos religiosos en España, con independencia de que hayan solicitado o no, o les haya sido reconocida o no la personalidad jurídica civil.

En cuanto a los límites de la libertad religiosa, la Ley los establece en la protección de los derechos de los demás, en el ejercicio de las libertades públicas y de los derechos fundamentales, y en la salvaguardia de la seguridad, de la salud y de la moralidad pública como elementos constitutivos del orden público. La seguridad pública debe entenderse como el mantenimiento de un clima de orden y tranquilidad social que garantice la posibilidad de ejercicio de los derechos y libertades. La salud, en cuanto límite a la libertad religiosa, asegura que, en casos de epidemias, no se puedan aducir razones de conciencia para no someterse a las prescripciones médicas que impongan las autoridades, así como que se perseguirán todas aquellas actividades que pongan en peligro la salud de otros. Finalmente, la moralidad pública puede identificarse con un mínimo ético conocido y reconocido por casi toda la sociedad, y que podría concretarse en las leyes.

Continúa la ley estableciendo los requisitos necesarios para que las Iglesias, confesiones y comunidades adquieran personalidad jurídica civil, lo cual les da un estatus especial en el derecho español del que se derivarán una serie de ventajas —impositivas, especial protección penal, etc.—. La personalidad civil se obtiene mediante la inscripción en un Registro creado especialmente para ello en el Ministerio de Justicia, presentando una solicitud acompañada de documento fehaciente en el que consten los siguientes extremos: *a)* la fundación o establecimiento en España; *b)* expresión de sus fines religiosos; *c)* denominación y demás datos de identificación; *d)* régimen y funcionamiento de órganos representativos con expresión de sus facultades y requisitos para su válida designación. La personalidad jurídica civil es el primer paso para que las Iglesias, confesiones y comunidades puedan establecer acuerdos o convenios con el Estado, pero no es suficiente. Además, deberán acreditar que por su ámbito y número de creyentes tienen notorio arraigo en España y serles este extremo reconocido por los órganos específicos de la Administración estatal para el ejercicio del derecho a la libertad religiosa y asuntos religiosos, que son la Dirección General de Asuntos Religiosos y la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.

Es obvio que a la Iglesia católica no se le exigieron para la firma de los Acuerdos estos requisitos. Baste decir que es evidente que tiene notorio arraigo y que no está inscrita en ningún registro, lo cual sería de todo punto innecesario si pensamos que su ordenamiento es de sobra conocido, pues se encuentra en el Código de Derecho canó-

nico, y que tiene acreditado un embajador, el Nuncio, en España. Hay que tener en cuenta el diverso rango legal de los acuerdos firmados con la Santa Sede y los firmados con las demás confesiones. Los primeros, en virtud de la consideración de la Iglesia católica como sujeto de Derecho internacional, tienen la categoría de tratados internacionales. Los acuerdos con otras confesiones no podrán tener esa consideración por carecer esas confesiones de personalidad jurídica internacional, por lo que revisten el carácter de ley ordinaria, aunque por su naturaleza bilateral podría aplicárseles el *pacta sunt servanda.* Las confesiones protestante, judía e islámica en España, en desarrollo de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, han firmado el 10 de noviembre de 1992 sendos Acuerdos con el Estado que revisten la forma jurídica de Ley ordinaria y que vienen a completar su estatuto jurídico en el ordenamiento español. Para firmar los Acuerdos, además de la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas, han tenido que conseguir la calificación de notorio arraigo, para lo cual se han agrupado según sus creencias en Federaciones o Comisiones y se han inscrito también como tales. Son las siguientes: Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España —FEREDE (1985), familia protestante, aunque también la integran la Iglesia ortodoxa griega en España, la Iglesia ortodoxa española y el Ejército de Salvación—; Federación de Comunidades israelitas de España —FCI (1985), familia judía—, y la Comisión Islámica de España —CIE (1989) familia musulmana, que abarca sunnitas y chiítas.

Como corolario, podemos afirmar que con las disposiciones legales en la mano, en el ordenamiento jurídico español hay un reconocimiento claro y una protección y promoción del derecho fundamental a la libertad religiosa aceptable, que se pone de manifiesto en la legislación especial aplicable a las confesiones religiosas inscritas y en la existencia de Acuerdos con la Iglesia católica y con las agrupaciones que han formado las religiones protestante, judía y musulmana.

VI. LOS PRINCIPIOS INFORMADORES DE LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO

Vista la normativa estatal al respecto de la libertad religiosa y previo al estudio de los Acuerdos vigentes de 1979 entre la Iglesia y el Estado español, es prudente dedicar unas páginas a explicar los principios que subyacen y justifican su existencia, así como las propias relaciones Iglesia-Estado y la normativa estatal, unilateral o pactada, sobre la relevancia civil del hecho religioso.

Los llamados por la doctrina principios informadores del Derecho eclesiástico español no están enumerados ni explicados en ningún texto legal, ni siquiera en la Constitución, pero sí deben deducirse de esta norma suprema, de las Leyes orgánicas, de los Pactos internacionales y otras fuentes como la jurisprudencia del Tribunal Constitucional.

Estos principios cumplen tres funciones. La primera consiste en señalar los valores superiores sobre la dignidad y libertad del hombre y sobre el modo de vivir de acuerdo con ellos en sociedad, con independencia de la diversidad de convicciones religiosas o de la carencia de ellas. La segunda es una función directamente operativa en la fundamentación, configuración y límites del Derecho eclesiástico, haciendo de éste un sistema específico y unitario. Son la *ratio legis* de todas las disposiciones sobre el hecho religioso, así como los criterios supremos en la interpretación —que deberá ser siempre la más acorde con el sentido de los principios— y aplicación de esas disposiciones a los problemas propios de la libertad religiosa y de la posición jurídica de las confesiones. Por último, configuran una determinada idea de Estado y sociedad.

1. Principio de igualdad ante la ley

La Constitución lo establece en el artículo 14: «Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social».

El principio es una consecuencia obvia de un Estado de derecho, pero, además, es una aplicación práctica del derecho a la libertad religiosa, en el sentido de que, si se discrimina a los ciudadanos por razones religiosas, este derecho no será efectivo. Hay que tener en cuenta, para su comprensión, que el principio de igualdad del artículo 14 está referido sólo a los españoles, y las confesiones no son *españolas* y constituyen un fenómeno ajeno al Estado. Entonces, parece más coherente que al hablar de las confesiones religiosas el principio de igualdad se traduzca en el de no discriminación, al igual que respecto a los extranjeros, que en España no tienen los mismos derechos que los nacionales, pero no pueden ser discriminados por el hecho de ser extranjeros.

La igualdad o la no discriminación no tienen que coincidir con la uniformidad, ya que debe tenerse en cuenta que las confesiones religiosas son fenómenos muy diversos en atención a su implantación social, su arraigo popular en determinadas instituciones, su tradición, su historia, su organización, su ordenamiento jurídico, etc. En

consecuencia, el Estado no puede, sin violar la justicia, dar el mismo trato a todas las confesiones religiosas, sino que, en el terreno práctico, deberá respetar los elementos diferenciales y el peso específico social de cada una de ellas. La igualdad es tratar igualmente lo igual y desigualmente lo desigual. El principio rector, en este campo, no es dar a todos lo mismo, sino dar a cada uno lo que es suyo. El principio de igualdad no se viola cuando se distingue, con justicia y equidad, sino cuando se discrimina por razón de la religión. A veces, la conculcación de este principio podría evitarse cayendo en la cuenta de que, según la justicia que obliga a dar a cada uno lo que le pertenece y según la equidad, sólo consiste en la aplicación de la justicia en el caso concreto. Y el límite en la atención a la especificidad está, precisamente, en la no discriminación.

El Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas entiende por discriminación toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que se base en determinados motivos, como la religión, y tiene por objeto anular o menoscabar el reconocimiento o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales de las personas. No toda diferenciación de trato constituirá una discriminación, si los criterios para tal diferenciación son razonables y objetivos y lo que se persigue es lograr un propósito legítimo conforme a los textos internacionales. Igualmente nuestro Tribunal Constitucional reconoce el principio de igualdad como básico y consecuencia del de libertad religiosa, y lo concreta en la prohibición de que las creencias o actitudes religiosas de las personas o grupos puedan justificar ningún tipo de discriminación ni trato jurídico diverso. Por tanto, la mención de la Iglesia católica en el artículo 16, como ya hemos indicado, no viola ni está en contradicción con este principio. Más bien, presenta a la Iglesia católica como paradigma de la consideración que debe prestarse a las demás confesiones religiosas, en relación con su presencia efectiva en la comunidad política.

2. **Principio de libertad religiosa**

Este principio queda expresamente establecido en el artículo 16, 1 de la Constitución y debe reconocerse y protegerse no sólo en relación con los individuos, sino también con los grupos sociales que queden configurados por la profesión de una misma fe y por tener un mismo culto. Es el principio básico y fundamental porque representa un mismo punto de partida para Estado y confesiones, y preside sus mutuas relaciones.

Como derecho fundamental, la libertad religiosa corresponde a los individuos y a las comunidades, y como principio es el criterio informador de la legislación y jurisprudencia estatal en materia religiosa. Partiendo, por tanto, de la idea de que este principio define al Estado en materia religiosa, se extraen para éste una serie de consecuencias. La primera es que el Estado debe reconocer y garantizar en su legislación el derecho fundamental de libertad religiosa. Véase que decimos debe reconocer, porque no se trata de un nuevo derecho concedido graciosamente por el Estado en su ordenamiento, sino que éste reconoce, protege y regula el ejercicio de un derecho que brota de la misma naturaleza de la persona humana. Tal y como hoy los entendemos, los derechos humanos brotan de la dignidad de toda persona, por lo que no puede decirse que el Estado los otorgue, sino que, por preexistentes, los reconoce, protege y ordena en su ejercicio. Uno de esos derechos es la libertad religiosa, que como principio, según expresión del Tribunal Constitucional, consistiría en que «se reconoce el derecho de los ciudadanos a actuar en este campo con plena inmunidad de coacción del Estado y de cualesquiera grupos sociales, de manera que el Estado se prohíbe a sí mismo cualquier concurrencia, junto a los ciudadanos, en calidad de sujeto de actos o de actitudes de signo religioso». Por tanto, en cuanto principio, de cara al Estado, tiene claramente una vertiente negativa, la inmunidad de coacción por parte de los poderes públicos o de otros centros de poder, como podría ser hoy el poder mediático.

La segunda consecuencia del principio para el Estado es su incompetencia en materia religiosa, en el sentido de que no puede sustituir al ciudadano en el acto de fe, ni puede coaccionarle a seguir una determinada religión ni puede regular el culto. Excluye, por tanto, el Estado creyente. Por ello mismo el Estado carece de competencia para erigir confesiones religiosas y para organizarlas. Por el contrario, el principio de libertad religiosa exige que se les reconozca una autonomía de actuación y organización en el marco del estatuto especial que para ellas diseña la Ley Orgánica de Libertad Religiosa.

En tercer lugar, hay que tener en cuenta que es un principio básico que obliga al Estado español en virtud de su adhesión a los Pactos sobre derechos humanos. El contenido fundamental de este derecho incluye, según el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, «la libertad de cambiar de religión o creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia». No deberá olvidarse que no puede reducirse lo religioso a lo puramente interno de la conciencia, ni tan siquiera a lo estrictamente cultual, sino que abarca toda una concepción del hombre y de la sociedad.

Como cuarta derivación está la obligación del Estado, que declara en la Constitución considerar al hecho religioso como factor específico en el ámbito social, de no permanecer indiferente, sino de garantizarlo, favorecerlo y facilitarlo, encontrando el ciudadano las condiciones precisas para llevar a efecto su derecho a la libertad religiosa en los diversos campos, como la familia o la educación. Si el Estado fuese indiferente estaría adoptando una postura determinada frente a la religión y vendría a ser confesionalmente ateo o indiferente, mientras que si apoya y favorece el ejercicio de un derecho fundamental se comporta simplemente como Estado y, en el caso español, como Estado aconfesional que se compromete a tener en cuenta las creencias de la sociedad y a cooperar con las confesiones.

Una última consecuencia del principio de libertad religiosa, de cara al comportamiento del Estado, está en los límites que pueda poner al ejercicio de este derecho. Teniendo en cuenta que siempre deberá estar a favor de la libertad, que no podrá ser restringida sino en la medida de lo estrictamente necesario, los límites deben ceñirse al respeto a los derechos fundamentales de los demás, a la moralidad y al orden público.

3. **Principio de laicidad o aconfesionalidad**

El Estado, en virtud de este principio, excluye la existencia de una religión estatal, ya que a él, en cuanto tal, no le corresponde hacer juicios de valor sobre estas materias, que son patrimonio exclusivo de los ciudadanos. Esta postura no puede identificarse con el laicismo, entendido como hostilidad hacia lo religioso o como indiferencia o reconducción de todo lo religioso al ámbito exclusivo de la conciencia individual, sino como verificación práctica de la mutua independencia entre lo religioso y lo político. Por ello, la jurisprudencia del Tribunal Constitucional califica al Estado español como aconfesional, evitando el término laicidad, que podría presentar una connotación de ignorancia mutua o evitación de cualquier interacción en el ámbito público, aunque también ha hablado de neutralidad como sinónimo de aconfesionalidad, entendiendo por neutralidad la actitud del Estado de no favorecer unas creencias religiosas en particular, ni la opción atea, agnóstica o indiferente, lo que no impide que el factor religioso, en cuanto a los efectos sociales que produce, sea considerado un bien a proteger, y especialmente en la medida en que tales efectos puedan contrastar con valores que el ordenamiento considera necesarios. De ahí que el Estado aconfesional español valore de modo positivo el hecho religioso, como fenómeno social que con-

tribuye a la realización de la persona y, por tanto, al bien común, por lo que se compromete a protegerlo y posibilitarlo.

4. Principio de cooperación o coordinación

Es un principio constitucional expresamente establecido en el artículo 16,3, pero no es un derecho de los ciudadanos ni una obligación preexistente para el Estado. Debemos considerarlo, por tanto, como un principio político, en el sentido de que establece un modo de actuación del Estado respecto a las confesiones religiosas, que podría haber sido de otra manera. Así, mientras la aconfesionalidad es exigencia de la libertad religiosa, la cooperación es un modo de política religiosa y no constituye un derecho como la libertad o la igualdad. En nuestro ordenamiento jurídico, la vigencia de este principio impide que la aconfesionalidad sea entendida como separación radical y es la cobertura y el impulso de los Acuerdos con la Santa Sede y las demás confesiones sobre materias de interés común.

La cooperación es posible porque las confesiones son reconocidas en nuestro ordenamiento jurídico como sujetos colectivos del derecho de libertad religiosa y como comunidades singulares que expresan la dimensión institucional del factor religioso. Como tales, en las sociedades democráticas es común que participen de modo habitual en la gestión del bien común y en la formación de la legislación que afecte al derecho de libertad religiosa de los ciudadanos y, en concreto, de los que formen parte de estas instituciones. Los límites al principio de cooperación serán el principio de igualdad y de aconfesionalidad.

VII. LOS ACUERDOS IGLESIA-ESTADO EN ESPAÑA

1. La actividad pacticia de Iglesia y Estado

Los acuerdos de los Estados con las confesiones son la fuente más característica del Derecho eclesiástico del Estado. La Iglesia católica tiene una larga tradición en la estipulación de concordatos que se remonta al siglo XII, pero actualmente, sin renunciar al instrumento del pacto, se viene decantando por otras fórmulas más simples como es el sistema de acuerdos parciales, que en su conjunto forman un verdadero concordato y participan de sus peculiaridades. Las demás confesiones también recurren al sistema del acuerdo, si bien con sus propias características, como ya se ha visto.

En España debemos distinguir diversos tipos de pactos con las confesiones religiosas. En primer lugar están *los concordatos,* que sólo se realizan con la Iglesia católica, pues son verdaderos tratados internacionales y para su firma es necesario tener reconocida la categoría de sujeto de derecho internacional. El sujeto típico de la relación concordataria por parte de la Iglesia es la Santa Sede —la cual queda comprometida en el compromiso—, y por parte del Estado, el Gobierno, en nombre del Estado, que es quien realmente se compromete. Los aprueba el Parlamento y, a partir de ese momento, son de obligado cumplimiento.

Para la interpretación de los concordatos se aplican las reglas propias de los tratados internacionales. La simple interpretación unilateral es legítima aunque no vinculante para la otra parte, que puede exigir que se proceda a una interpretación bilateral, en base a la cláusula de estilo que, en el caso de los Acuerdos de 1979, se ha formulado así: «La Santa Sede y el Gobierno español procederán de común acuerdo en la resolución de las dudas o dificultades que pudieran surgir en la interpretación o aplicación de cualquier cláusula del presente Acuerdo, inspirándose para ello en los principios que lo informan». En caso de discrepancia y, en último extremo, por constituir la interpretación unilateral, a juicio de la otra parte, una violación grave y sustancial de lo pactado, cabe la denuncia, considerándose esa parte desvinculada del pacto.

Las causas de extinción son: la cláusula resolutoria prevista por el mismo concordato; el mutuo acuerdo; la violación unilateral, si así se ha pactado expresamente; la denuncia por ambas partes; la aplicación de la cláusula *rebus sic stantibus* (estando así las cosas), ante un notable cambio de circunstancias que hace que lo pactado pierda su razón de ser —previamente a la aplicación de la cláusula debería, no obstante, procederse al estudio de las nuevas circunstancias, introduciendo en el tratado las modificaciones oportunas si ello es posible—; y el cambio de las partes contratantes.

En España, los cinco acuerdos firmados con la Iglesia católica —el Básico de 1976 y los cuatro de 1979— forman un Concordato que sustituye al de 1953.

Otro tipo de pacto con las confesiones son los *acuerdos,* que son propiamente los que ha realizado el Estado con las confesiones no católicas, con fundamento en el artículo 7 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. En el acuerdo queda comprometido el Estado, pero no adquiere un compromiso en el orden internacional; por parte de las confesiones, los sujetos han sido las federaciones (FEREDE y FCI) y la comisión (CIE) creadas a este efecto, y no las propias confesiones —como da a entender el artículo 7 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa—. De hecho, las Iglesias, confesiones y comuni-

dades en ellas integradas pueden abandonarlas, cesando así su compromiso respecto al acuerdo con el Estado. Son aprobados por el Parlamento sobre la base de una propuesta de acuerdo negociada entre el órgano que legítimamente representa a la confesión interesada y el Ministerio de Justicia —en nombre del Gobierno, quien a su vez representa al Estado, quien verdaderamente se obliga—. A pesar de ser formalmente una ley de las Cortes, su contenido proviene de un pacto que para ser reformado debe concurrir nuevo acuerdo entre las partes. Por ello, para su interpretación se ha consignado que el Gobierno pondrá en conocimiento de la FEREDE, FCI y CIE, para que puedan expresar su parecer, las iniciativas legislativas que afecten al contenido de los acuerdos. En cuanto a su extinción, podrá ser denunciado por cualquiera de las partes, notificándolo a la otra con seis meses de antelación. Asimismo podrá ser objeto de revisión total o parcial, por iniciativa de cualquiera de ellas, sin perjuicio de su ulterior tramitación parlamentaria.

También la Iglesia católica y Estado han firmado acuerdos de contenido menor, sin consideración internacional, entre las autoridades eclesiásticas nacionales y los ministerios nacionales o autonómicos correspondientes, para temas como la asistencia religiosa en hospitales o centros penitenciarios, el patrimonio cultural, etc. Para el desarrollo y ejecución de éstos, así como de los Acuerdos de 1979, se han firmado asimismo *convenios*. Este tipo de pacto también se usa a propósito de temas no previamente pactados, por ejemplo, entre un arzobispado u obispado y una comunidad autónoma o un ayuntamiento, para el acuerdo en temas de interés común. No requieren intervención parlamentaria ni están sometidos a un especial procedimiento, sino que en cada caso se adopta el que sugiera el sentido común, según las necesidades derivadas del contenido del convenio.

2. El Acuerdo Básico de 1976

Verificado el cambio de régimen político en España, era indiscutible que las relaciones entre la Iglesia y el Estado ya no podían seguir regulándose por el Concordato de 1953, el cual, además de otras deficiencias, era sustancialmente contrario a la nueva doctrina conciliar sobre la libertad religiosa. Nuestros obispos venían sintiendo la necesidad de su sustitución y pidiendo un acuerdo entre las partes interesadas. Tras laboriosas negociaciones, se llegó a la convicción de que era mejor ordenar los asuntos de interés mutuo por la vía de acuerdos parciales, menos solemnes y más realistas que el concordato, teniendo en cuenta las cambiantes circunstancias de las sociedades modernas. Los acuerdos, que tendrían la misma naturaleza jurí-

dica de tratado internacional que el concordato, establecerían derechos y deberes mutuos derivados del derecho de libertad religiosa. De esta derivación se deduce que no podrán calificarse como concesiones o privilegios, sino sólo como derechos. Hay que tener claro que sólo puede hablarse de privilegios cuando se establece una discriminación social fundada en razones subjetivas y violando el principio básico de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, pero no debe confundirse con el estatuto particular que pueda otorgarse a una institución teniendo en cuenta su función social y para que el servicio que presta sea mejor.

Simultáneamente al proceso de transición política, se pactó entre el Gobierno y la Santa Sede un primer acuerdo, en julio de 1976, llamado «básico» porque, siendo el primero de la serie, predefine el nuevo marco de relaciones Iglesia-Estado y anticipa los Acuerdos que se firmarán en enero de 1979. En él se comprometen a emprender, de común acuerdo, el estudio de las diversas materias de interés común, con el fin de llegar cuanto antes a la conclusión de acuerdos que sustituyan al Concordato de 1953.

En el acuerdo, además de diseñar una estrategia común para el futuro, se realiza la renuncia a los privilegios que recíprocamente se venían reconociendo. Así, el Estado renuncia al privilegio de presentación de obispos y la Iglesia al del fuero.

La Iglesia deseaba vivamente recobrar su libertad en el nombramiento de obispos, derecho propio y exclusivo de la competente autoridad eclesiástica, eliminando la intervención gubernamental en la presentación de candidatos al Santo Padre. Y también deseaba renunciar al privilegio del fuero, por ser contrario al principio de igualdad de todos los ciudadanos ante la administración de justicia. En virtud del privilegio, para procesar a un clérigo o religioso era necesario, si la causa era civil, notificarlo al Ordinario —salvo que fuese obispo, en cuyo caso se precisaba licencia de la Santa Sede—, y si era criminal, pedir su consentimiento, de tal modo que si no era otorgado, el clérigo o religioso sólo podía ser juzgado por un tribunal eclesiástico. Los obispos se encontraban en estos casos ante la difícil decisión de aceptar las leyes penales del Estado y sus efectos frente a sus propios clérigos o entorpecer la acción de los tribunales. Con el fin de resolver definitivamente el asunto de los privilegios se redactan los dos únicos artículos del acuerdo, que devuelven a cada cual sus propias competencias, estableciéndose una simple notificación, por cortesía: si un clérigo o religioso es demandado criminalmente, la competente autoridad lo notificará a su respectivo Ordinario. Si el demandado fuera obispo, o persona a él equiparada en el Derecho canónico, la notificación se hará a la Santa Sede (art.2.2). Del mismo

modo, cada vez que se nombre un nuevo obispo, será convenientemente notificado a las autoridades civiles correspondientes.

Actualmente, los eclesiásticos no están aforados en ningún país a los tribunales eclesiásticos. Pero sigue denominándose hoy privilegio del fuero a aquellas peculiaridades que por acuerdo o por ley se aplican cuando ha de intervenir en juicio un eclesiástico. Cuando es demandado un eclesiástico constituido en dignidad —obispo, prelado, cardenal, etc.—, especialmente en causas criminales, la autoridad judicial, bien por concordato bien por costumbre, informa de ese hecho a la autoridad eclesiástica. También es frecuente que se arbitren medidas para evitar un posible escándalo y se facilite un régimen penitenciario en consonancia con la dignidad del reo. La Ley procesal militar española exime a los altos dignatarios de las confesiones oficialmente reconocidas de la obligación de acudir a la sede del juzgado para prestar declaración, pudiendo hacerlo en su lugar por escrito.

3. El Acuerdo Jurídico de 1979

El Acuerdo Jurídico, junto con el Acuerdo Básico de 1976, de renuncia a privilegios, y los otros tres Acuerdos de 1979, sobre enseñanza, asuntos económicos y asistencia religiosa, forman un conjunto normativo que regula los puntos de máximo interés común para Iglesia y Estado y sustituyen al Concordato de 1953. En el Acuerdo Jurídico se recogieron fundamentalmente aquellas cuestiones sobre la personalidad jurídica de la Iglesia y sus entes y sobre el matrimonio.

Comienza el Acuerdo reconociendo el derecho de la Iglesia a ejercer su misión apostólica, en concreto a través de las actividades que le son propias, como las de culto, jurisdicción y magisterio. Con ello se dice implícitamente que la Iglesia es una entidad de carácter público y congruentemente con este carácter se le otorga capacidad para organizarse libremente y para crear, modificar o suprimir los principales elementos de su organización externa, que son las diócesis, parroquias y demás circunscripciones territoriales, así como las órdenes, congregaciones y otras instituciones o entidades eclesiásticas. El único límite a esta libertad de la Iglesia es la cláusula de respeto a la integridad territorial española, que consiste en que ningún territorio español dependerá de un obispo que tenga su sede en territorio extranjero y viceversa, ningún obispo español tendrá bajo su jurisdicción territorio extranjero.

a) *Personalidad jurídica de los entes eclesiásticos*

Las confesiones religiosas en España gozan de plena autonomía e independencia con respecto al Estado, pero éste ha creado un Derecho especial para este tipo de asociaciones, a cuyos beneficios sólo podrán acogerse aquellas que adquieran personalidad jurídica civil a través de su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas. La exigencia estatal de inscripción y, derivada de ella, la adquisición de personalidad jurídica por las confesiones, busca unos determinados objetivos: primero, la exclusión de aquellas personas jurídicas o asociaciones de hecho que no desarrollan actividades religiosas; de ahí la existencia de una serie de mecanismos para acreditar dicha condición. Un segundo objetivo de la personalidad jurídica aplicada a las confesiones religiosas es el de atribuirles capacidad de obrar en el orden civil, lo cual posibilita, entre otras cosas, concluir acuerdos con el Estado. Por último, intenta conseguir la más plena realización del derecho fundamental a la libertad religiosa con el reconocimiento de la libertad de la Iglesia y de las entidades que ella misma crea para el desarrollo de su misión. Sin este reconocimiento, aquellos derechos quedarían incompletos. Como veremos a continuación, el régimen de estas entidades es especial, es decir, no están sometidas a la legislación general del Estado sobre asociaciones. Ello es así porque, de lo contrario, implicaría desconocer sus peculiaridades y establecer más límites a la libertad religiosa que los necesarios para el mantenimiento del orden público, el bien común y la moral. No obstante, el Estado les impone una serie de condiciones, porque pasan a ser sujetos de derechos y deberes en el ordenamiento jurídico.

Como consecuencia de su personalidad internacional, la Iglesia católica no necesita ya adquirir personalidad jurídica a través de su inscripción en un Registro de Confesiones Religiosas, pues no tendría sentido ni utilidad alguna que, como se exige para este tipo de inscripciones, tenga que declarar cuál es su domicilio —cuando tiene acreditado un embajador en España, el Nuncio—, o cuáles son sus normas de organización, que se encuentran en el Código de Derecho canónico, suficientemente conocido. Pero si esto es así respecto de la Iglesia católica como institución, no ocurre lo mismo con las diversas estructuras que la componen, respecto de las cuales sí resulta de interés el saber cómo adquieren personalidad jurídica civil. Hay dos regímenes diversos. Uno para las diócesis, parroquias y demás circunscripciones territoriales, que adquirirán personalidad civil simplemente cumpliendo dos requisitos: poseer una previa personalidad jurídica canónica y notificar su erección a la Dirección General de Asuntos Religiosos. Y otro para las órdenes, congregaciones y otros institutos de vida consagrada, para los que no basta la simple

notificación, sino que será necesario que presenten para su inscripción civil un documento auténtico, visado por la Confederación Nacional de Religiosos, en el que se detallen la erección, fines, datos de identificación, órganos representativos, régimen de funcionamiento y facultades de dichos órganos.

Las diferencias de trato entre las diversas personas jurídicas que configuran la confesión católica se justifica por el hecho de que para saber qué es una diócesis o una parroquia es suficiente con acudir al Código, por lo que el Ministerio de Justicia no necesita en cada caso que se le vuelva a explicar, pues su estructura es siempre la misma. No ocurre lo mismo con las órdenes, congregaciones e institutos de vida consagrada, que tienen variada estructura, organización, fin, medios, etc., según sus constituciones, y esto sí debe ser explicado al Estado para proceder a la inscripción. Lo mismo se exige a las confesiones no católicas, de cuya organización y régimen propio tampoco hay constancia pública.

En cuanto a aquellas entidades que a la fecha del acuerdo ya gozasen de personalidad jurídica civil, el Estado la mantiene, pero les urge a inscribirse en el Registro de Entidades Religiosas en el más breve plazo posible, pues pasados tres años sólo podrán justificar su personalidad civil mediante certificación de este Registro, sin perjuicio de que puedan inscribirse en cualquier momento.

b) *Lugares de culto y documentos eclesiásticos*

El acuerdo también garantiza, como derivaciones lógicas de la libertad de la Iglesia, la inviolabilidad de los lugares de culto, su no demolición sin que previamente hayan sido privados de su carácter sagrado y la audiencia a la autoridad antes de su expropiación forzosa. Igualmente, el Estado se compromete a respetar y proteger la inviolabilidad de los archivos, registros y demás documentos pertenecientes a la Conferencia Episcopal, las Curias, parroquias y demás instituciones eclesiásticas.

c) *Publicación de documentos, libertad para comunicarse y días de fiesta*

Por la misma razón de libertad de la Iglesia, la Santa Sede y otras autoridades eclesiásticas podrán publicar los documentos referentes al gobierno de la Iglesia y comunicarse libremente con los prelados, clero y fieles. Como atención a una larga tradición en España, el Estado reconoce como fiestas todos los domingos. La autoridad eclesiástica y civil determinarán los otros días de fiesta.

d) *Asistencia religiosa y social*

Se reconoce y garantiza, como consecuencia del derecho fundamental de libertad religiosa de las personas, el derecho a la asistencia religiosa de todos los internos en establecimientos penitenciarios, hospitales, sanatorios, orfanatos y similares, privados y públicos, que por su situación de falta de libertad o movilidad no pueden satisfacer por sí mismos sus necesidades espirituales. La asistencia se regulará por medio de acuerdos entre las autoridades civiles y eclesiásticas que siempre respetarán la libertad religiosa (sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas véase el comentario al Acuerdo en el punto 6).

En el campo asistencial, la Iglesia tiene derecho a crear instituciones y ejercer las actividades que les son propias, siendo equiparadas a los entes de asistencia privada. Esta actividad de la Iglesia, compartida con otras entidades estatales y privadas, tiende a coadyuvar a los poderes públicos en la cobertura del campo de lo benéfico-social.

e) *Reconocimiento civil del matrimonio canónico*

El Estado reconoce efectos civiles al matrimonio celebrado según las normas del Derecho canónico desde el momento de su celebración, aunque para el pleno reconocimiento de los mismos —que significa que tenga eficacia frente a terceros— será necesaria su inscripción en el Registro Civil, la cual se practicará con la presentación de la certificación eclesiástica de la existencia del matrimonio, a instancia de los propios contrayentes o por envío del propio párroco.

Estas cláusulas del Acuerdo de 1979 han sufrido ciertas matizaciones con la actual configuración del sistema matrimonial español —que se produjo con la Ley 30/1981, de 7 de julio, que modificó la regulación del matrimonio en el Código civil y aplica a nivel interno las normas sobre matrimonio del Acuerdo jurídico—. Con la nueva ley es insuficiente la certificación canónica para que el matrimonio tenga plenos efectos civiles, ya que para su inscripción en el Registro Civil se exige que reúna todos los requisitos que para su validez establece el Código civil. En ocasiones estos requisitos pueden no coincidir, como por ejemplo en el caso del que contrae matrimonio con la edad requerida por el Derecho canónico pero no ha alcanzado la edad exigida por el Derecho civil, cuyo matrimonio no sería inscribible. Como consecuencia de esta regulación, el ministro asistente ha de adoptar una serie de cautelas, derivadas unas de las exigencias del propio Derecho canónico y otras de la legislación civil. Estas últimas no son necesarias para la validez o licitud del propio matrimo-

nio canónico, el cual es independiente en esta materia —al gozar de plena autonomía como tal—, pero sí para la adecuación de ambas legislaciones en orden a que el matrimonio canónico obtenga plenos efectos civiles. Se evitarán así problemas al que asiste al matrimonio y perjuicios a los propios contrayentes.

Por último, se reconoce el derecho de los cónyuges a acudir a los tribunales eclesiásticos solicitando la declaración de nulidad o disolución pontificia de su matrimonio. Estas resoluciones tendrán eficacia en el orden civil si se declaran ajustadas al derecho del Estado por el tribunal civil competente. Se trata de un control de ajuste a la ley española de la sentencia eclesiástica. El juez civil, para dictar resolución de ajuste y que la sentencia eclesiástica tenga efectos civiles, ha de comprobar su autenticidad, que su contenido no contradiga normas de orden público y que haya sido dictada como consecuencia del ejercicio de una acción personal.

4. El Acuerdo sobre enseñanza y asuntos culturales de 1979

a) *La enseñanza religiosa en España a partir del Acuerdo*

El artículo 27 de la Constitución establece que los poderes públicos garantizan el derecho de los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral acorde con sus convicciones. Esta norma constitucional es la base del Acuerdo sobre enseñanza y de toda la legislación posterior sobre la materia. Por tanto, toda esta normativa no es más que consecuencia de un derecho fundamental que, como todos, es previo al ordenamiento jurídico, y que es el derecho a recibir una formación integral. Y una formación integral debe incluir ineludiblemente la dimensión religiosa del hombre. Después, al servicio de este derecho, deben nacer las normas jurídicas reguladoras de la enseñanza religiosa, cuyo único objetivo debería ser garantizar el ejercicio del derecho, y no, como viene sucediendo, condicionarlo y limitarlo hasta casi negar su misma existencia. Por tanto, la religión debe estar presente en el ámbito educativo porque nuestros niños y jóvenes tienen derecho a una formación integral. Eso sí: con pleno respeto a la libertad religiosa. Luego, el fundamento de la enseñanza de la religión en nuestro país no está en la existencia de un acuerdo entre la Iglesia y el Estado, cuya función es simplemente la de determinar las condiciones en que ha de llevarse a cabo ese derecho fundamental preexistente que es su verdadera causa.

El Acuerdo, respecto al tema de la educación, se ocupa de la presencia de la enseñanza religiosa en la escuela, de los profesores de religión y los programas y de los centros propios de la Iglesia. El

tema problemático es el primero, por ello es el que vamos a explicar a continuación. Respecto a los profesores, aunque también ha habido numerosos problemas relacionados con su salario y su consideración en el claustro, se van poco a poco solucionando. El Acuerdo establece que son nombrados por la autoridad académica a propuesta de los obispos respectivos y que su financiación se realizará según acuerden la Conferencia Episcopal y la Administración Central del Estado. Los programas serán de competencia exclusiva de las autoridades eclesiásticas. En cuanto a los centros de la Iglesia, se los somete a la legislación general del Estado, aunque se les conceden algunas excepciones para preservar sus peculiaridades y se les reconocen ciertos derechos adquiridos.

Por lo que se refiere a la enseñanza religiosa escolar (ERE), en el Acuerdo sobre enseñanza se determina su estatuto en todos los niveles no universitarios del siguiente modo: *a)* será de oferta obligada por todos los centros; *b)* tendrá carácter voluntario para los alumnos; *c)* la enseñanza religiosa se impartirá en las mismas condiciones que las demás disciplinas fundamentales; y *d)* recibir o no enseñanza religiosa no puede suponer discriminación alguna en la actividad escolar.

Nada dice el Acuerdo, por no ser propio del mismo, sobre posibles previsiones para los alumnos que no eligen la asignatura de religión y qué medidas deben adoptarse para evitar discriminación por el hecho de recibir o no enseñanza religiosa. Esta cuestión y otras, como por ejemplo las relativas a los horarios, vienen a ser colmadas en parte por dos Órdenes ministeriales de 16 de julio de 1980 que prevén, para Preescolar y EGB, la equiparación de la religión a las disciplinas fundamentales, en cuanto a condiciones pedagógicas y evaluación. No se pronuncian respecto a la alternativa, encomendando simplemente a los directores de los centros la debida atención y cuidado de los alumnos que, en la práctica, se venía traduciendo en un estudio dirigido o en nada. Para Bachillerato y FP igualmente se considera la enseñanza de la religión como materia ordinaria, impartida y evaluada en condiciones equiparables al resto de asignaturas. Pero contiene una novedad, que es el establecimiento de *ética* como alternativa obligatoria para quien no curse *religión,* aunque puede dispensarse cuando el número de alumnos que hayan optado por la misma sea inferior a veinte, contados entre los diversos grupos de un mismo curso. Esta exención hace pensar en una introducción artificial de la asignatura, es decir, con la sola finalidad de ocupar a los alumnos que no estudien religión. La norma prevé que estos alumnos exentos sean atendidos de forma que no resulten discriminados, pero no establece en qué ha de consistir esa atención, quedando entonces a la discrecionalidad de la dirección de cada centro la organización de aquellas actividades que consideren más apropiadas para

su debida atención. La calificación negativa en la formación religiosa y ética surtirá los mismos efectos para la repetición de curso que las demás materias del plan de estudios.

Al realizar este desarrollo particular del Acuerdo, parece que nuestros gobernantes han olvidado que quien queda vinculado en un acuerdo con categoría de tratado internacional, como son los firmados con la Santa Sede en 1979, es el propio Estado y no el Gobierno de turno. Por ello, es de todo punto incorrecto que se haya definido de modo unilateral la posición que la asignatura de religión debía ocupar en el sistema escolar, según los esquemas gubernamentales. Pero es más, el verdadero desarrollo de la enseñanza religiosa no se ha hecho a través de leyes, las cuales apenas se limitan a remitir al Acuerdo, sino acudiendo a la vía reglamentaria, es decir, a través de Reales Decretos y Órdenes ministeriales como las mencionadas, evitando de esta manera, sin ningún recato, plantear la cuestión en el Parlamento, comprometiendo así, a través de disposiciones de bajo nivel, nada menos que la educación integral en nuestro país, el efectivo derecho de los padres a que sus hijos reciban formación religiosa y el cumplimiento de lo pactado en un acuerdo internacional.

En resumen, podemos decir que este primer desarrollo constitucional y del Acuerdo —durante los tiempos de gobierno de la UCD— tuvo dos puntos flacos importantes, que fueron la no previsión del estudio de ética en los niveles de EGB y, consiguientemente, su no utilización como alternativa por los directores de los centros docentes, y no concretar las actividades que realizarían aquellos alumnos que no acudieran a religión.

Llegado el Gobierno socialista en 1982, emprende inmediatamente un proyecto de reformas experimentales en las que, para las enseñanzas medias, se reduce el horario de religión a una hora semanal y se suprime su evaluación, al tiempo que elimina la ética como alternativa, y para el ciclo superior de EGB se suprime la religión, que no sólo no aparece como asignatura, sino que carece de cualquier consideración, siquiera cultural o artística. Para justificar tales medidas, el Ministerio utilizaba y propagaba la idea de que la enseñanza de la religión no era más que una catequesis o adoctrinamiento de los alumnos, intentando contrarrestar lo que desde la Conferencia Episcopal se venía explicando, es decir, la clara diferenciación de objetivos, contenidos y ámbitos entre enseñanza de la religión y catequesis. Bajo toda esta infraestructura normativa se promulgó el 3 de julio de 1985 la primera ley de educación socialista, la LODE, que, sin derogar la normativa anterior, subordina el derecho constitucionalmente reconocido a los padres a escoger para sus hijos el tipo de educación que concuerde con sus convicciones *a los términos que las disposiciones legales establezcan,* dejando en manos de la Admi-

nistración educativa el efectivo cumplimiento de la normativa vigente en cuanto a horarios, contenidos, etc.

Esta deficiencia fue puesta de manifiesto reiteradamente por la Conferencia Episcopal durante la discusión del proyecto de ley y posteriormente a su promulgación. Aquella reforma iniciada en 1984 no cuajó, y en 1987, el Ministerio de Educación presenta a distintas instancias educativas, incluida la Iglesia católica, un nuevo proyecto en el que se omite cualquier referencia a valores religiosos y morales, se excluye la enseñanza religiosa de forma explícita en Bachillerato y FP y no se ofrece una alternativa adecuada para quienes no pidan religión. Pero el instrumento fundamental de la reforma será la LOGSE, de 3 de octubre de 1990, que contribuye decisivamente a marginar la enseñanza escolar de la religión, haciéndola desaparecer del articulado y relegándola a una disposición adicional en la que, curiosamente, se omite la mención del derecho fundamental a la formación religiosa y moral. Qué paradoja, pues la única formación señalada expresamente por la Constitución es la religiosa y moral. Esa disposición adicional contempla una enseñanza religiosa escolar obligatoria para los centros, voluntaria para los alumnos y ajustada a los acuerdos con la Santa Sede, pero nada más lejos de la realidad. Nuevamente, las voluntarias imprecisiones y lagunas legales se vienen a colmar y matizar a través de normativa inferior, de carácter completamente unilateral, que hace desaparecer la enseñanza religiosa de lo que antes era la FP —ahora ciclos formativos de grado medio y superior—, reduce los horarios en varios niveles, sustituye la asignatura de ética por un estudio dirigido no evaluable, y limita los efectos de las calificaciones de la religión, de manera que no se tendrá en cuenta a efectos de becas, de elección de opciones en el Bachillerato y en el acceso a las carreras universitarias. Los Reales Decretos justifican tan exorbitante limitación por el carácter voluntario de la enseñanza religiosa escolar.

Ante tales deficiencias, se inicia un proceso de recursos desde distintas instancias docentes católicas, como resultado de los cuales el Tribunal Supremo declara no ajustados a derecho determinados artículos referidos a la enseñanza de la religión, al entender, primero: que las limitaciones que se imponen a su evaluación incumplen el Acuerdo sobre enseñanza y que del carácter voluntario de la asignatura no se desprende su carencia de valor académico; segundo, que una asignatura pierde su carácter fundamental cuando puede ser sustituida por un rato de estudio no evaluable; y tercero: que los alumnos que asistan a esas actividades de estudio, que son un refuerzo de las otras asignaturas, reciben un plus que redunda injustamente en un mejor expediente académico, lo cual discrimina a los alumnos que escogen enseñanza religiosa, por dos motivos: por no poder acudir a

dicho estudio complementario y porque sus calificaciones en religión no serán tenidas en cuenta para los efectos del expediente. Todo ello infringe el principio de igualdad. El ajuste a los criterios del Alto Tribunal se intentó con la publicación del vigente Real Decreto de 16 de diciembre de 1994, redactado nuevamente sin haber llegado a un acuerdo con los sectores implicados. La norma intenta corregir los dos aspectos más controvertidos: la evaluación de la enseñanza religiosa y la alternativa.

En cuanto a la evaluación se vuelve al sistema anterior a la LOGSE en los ciclos de Primaria y Secundaria —es decir, las calificaciones de religión deben reflejarse en los libros de escolaridad y tendrán los mismos efectos que las restantes áreas—; pero en Bachillerato se continúa el sistema derivado de la LOGSE, de modo que las calificaciones carecerán de efectos en el cómputo de la nota media para acceder a la universidad y en la solicitud de becas. En cuanto a la alternativa —obligatoria para el que no opte por religión y no evaluable—, se sigue denominando *actividades de estudio,* pero tendrá distinto contenido según los niveles, que se concretan en varias Resoluciones posteriores. Entre las posibles actividades para primaria se pueden encontrar algunas tan peregrinas que no es de extrañar que la CONCAPA las recurriese y que el Tribunal Superior de Justicia de Madrid mandase suprimir las rúbricas *juegos deportivos recreativos* y *juegos de mesa y pasatiempos.* Para el segundo ciclo de Secundaria y primer año de Bachillerato se programa una alternativa denominada *sociedad, cultura y religión,* que no tiene carácter confesional y que tampoco es evaluable. Nuevamente se está discriminando al alumno de religión, al exigirle un mayor esfuerzo que apenas tendrá recompensa académica. La repercusión práctica de la no evaluación de la alternativa y de su baja exigencia es que condiciona la elección. Se ha constatado que muchos de los alumnos que optaron por la alternativa en los cursos anteriores habían asistido a religión y no a ética. Y es que la situación real es que los profesores encargados de impartir la alternativa no saben si la darán o no hasta iniciado el curso escolar, no conocen sus contenidos por no ser de su especialidad y, en la práctica, no saben qué hacer.

Diversas instancias católicas continuaron trabajando en ofrecer soluciones a este problema y participaron activamente en la preparación de la Ley Orgánica de Calidad de la Educación, que entró en vigor el 13 de enero de 2003, que propone la implantación de un área denominada *sociedad, cultura y religión,* que tendrá dos modalidades, confesional y no confesional, y permitirá a todos los alumnos un conocimiento básico del hecho religioso como parte de la cultura de los pueblos, contribuyendo así a la educación integral de los escolares. Con esta nueva regulación, todos los alumnos tendrán la posibi-

lidad de conocer la dimensión religiosa de la cultura en la que viven, ya desde sus propias convicciones en la opción confesional, o ya desde la ausencia de las mismas en la opción no confesional. Ambas poseerán el mismo valor académico que cualquier otra área, de modo que sus calificaciones se tendrán en cuenta para pasar de curso y para la nota media final de cada año.

Parecía que con este nuevo sistema se solucionaba uno de los problemas principales de la ERE: la alternativa. Aquella alternativa de valor académico nulo, cuyo único objetivo era garantizar la enseñanza religiosa católica y que, por tanto, no tenía razón de ser en sí misma, desaparece con la nueva área *sociedad, cultura y religión,* con su opción confesional y su opción no confesional, y con su idéntico valor académico al de cualquier otra materia, cuya finalidad no es otra que lograr una educación integral en una enseñanza de calidad. Pero el nuevo ejecutivo salido de las urnas del 14 de marzo de 2004 no tiene intención de hacer el necesario desarrollo reglamentario para aplicar la LOCE, al menos, seguro, en lo referente a la creación de la nueva área en la que se debería enmarcar la enseñanza religiosa escolar. Seguimos, de momento, estando en el sistema descrito antes bajo el Real Decreto de 1994.

Respecto a la situación de la enseñanza de la religión que profesan las demás confesiones, después de la firma de los Acuerdos de 1992, podría resumirse diciendo que los judíos no necesitan enseñanza religiosa en la escuela y, por tanto, nunca la han reclamado, porque pertenecen a familias burguesas que suelen estar agrupadas y tener sus propios colegios; los evangélicos son una alianza de diferentes Iglesias protestantes que también suelen tener colegios propios, y, finalmente, los musulmanes no tienen capacidad para poseer colegios ni para presentar una lista de profesores al Estado, por la incapacidad de las dos federaciones que forman la CIE para ponerse de acuerdo debido al enfrentamiento entre ambas.

b) *Asuntos culturales y los medios de comunicación*

El Acuerdo recoge en sus últimos artículos algunas cuestiones relativas al patrimonio histórico-artístico y documental propiedad de la Iglesia y a los medios de comunicación social que la doctrina conviene en denominar asuntos culturales. El tema del patrimonio se concreta en la voluntad de ambas partes de ponerlo, más eficazmente, al servicio del pueblo, para lo cual remite a futuros acuerdos.

En cuanto a los medios de comunicación, el Acuerdo hace una declaración introductoria en su Preámbulo, y una referencia concreta en el articulado. La primera referencia a los medios establece el deseo de que los mismos principios de libertad religiosa y de igualdad

sin privilegios, que se aplican en el campo de la enseñanza, se utilicen también como criterio orientador en el de los medios de comunicación. El principio de libertad significaría garantizar los derechos constitucionales referentes al hecho religioso en el campo de los medios; el de igualdad sin privilegios debería traducirse en la regulación de dos proporcionalidades: la del hecho religioso en la programación de conjunto y la del hecho católico en la programación religiosa. Así pues, teniendo presentes las peculiaridades propias del campo de la enseñanza y del campo de la comunicación social podrían aplicarse al tema de los medios de comunicación fórmulas similares a las pactadas para la educación, como por ejemplo la garantía de educación religiosa católica en los niveles correspondientes en condiciones equiparables a las demás disciplinas, que en el campo de los medios, especialmente radio y televisión, se traduciría en la presencia de la cultura y doctrina católica, a través del derecho de acceso que la Constitución reconoce, de modo similar a otras manifestaciones culturales. De igual modo, como corresponde a la jerarquía católica el nombramiento de los profesores de religión y la determinación de los contenidos de los textos de la asignatura, deben extenderse a la Iglesia las responsabilidades sobre el contenido de los programas religiosos católicos que se emitan y sobre las personas que los realicen.

En el articulado se pacta, salvaguardando los principios de libertad religiosa y de expresión, el respeto a los sentimientos de los católicos en los medios de comunicación del Estado y el compromiso de futuros acuerdos. Efectivamente, los sentimientos en general, de cualquier tipo, y en concreto los religiosos, son, por definición, algo íntimo o interior, pero también es cierto que tienden a exteriorizarse, por lo que el ordenamiento jurídico garantiza y protege su libre expresión y manifestación —libertad de expresión y libertad de culto—. Esa misma expresión externa permite identificar la clase de sentimientos y determinar las fuentes que los generan, que en el caso de los de tipo religioso serán las doctrinas o confesiones religiosas. Así las cosas, una vez que cabe la posibilidad de su identificación, los poderes públicos y los medios de comunicación, públicos o privados, no pueden escudarse en su desconocimiento para conculcarlos. El respeto pactado a los sentimientos de los católicos enlaza con el respeto a la fe y a la moral de la Iglesia católica en cuanto que ambas son las que fundamentan y dan razón a los sentimientos comunes y generalizables de los católicos. Pero el ordenamiento protege los sentimientos religiosos de los miembros de cualquier confesión, tenga ésta firmado o no un acuerdo con el Estado en el que expresamente se pacte, por lo que el acuerdo con la Iglesia católica no hace más que exigir a los medios de comunicación social lo que el Código pe-

nal exige a los individuos, el deber general de respeto a los sentimientos de todos, y nos sitúa en el campo de los límites a la libertad de expresión. El Estado, pues, ha de proteger los sentimientos religiosos frente a las extralimitaciones de la libertad de expresión de terceros, puesto que el respeto a las personas incluye la consideración hacia sus sentimientos o creencias de carácter religioso.

El respeto pactado a los sentimientos de los católicos ha de significar por tanto, para los medios de comunicación social, sobre todo un deber de abstención o de neutralidad, concretado en no atacar, despreciar o conculcar esos sentimientos. No se pacta, en consecuencia, que el Estado deba exaltar o expresar las creencias católicas a través de sus medios, ni el pacto excluye la opinión o la crítica, siempre que ésta sea respetuosa; tampoco impide la opinión sobre las creencias dogmáticas y doctrinales de los católicos, incluso sobre aquello que para un católico pueda no ser opinable, pero ha de hacerse con el debido respeto. El Acuerdo pide respeto, en sentido estricto, en las opiniones, neutralidad y rigurosa veracidad en las informaciones y que se tenga en cuenta el deber de no herir los sentimientos religiosos de las personas a la hora de escoger el contenido de las diversas emisiones.

El modo de garantizar ese respeto debería concretarse en los pactos que la Conferencia Episcopal y el Estado se comprometen a firmar sobre estas materias, acuerdos que a día de hoy no han llegado, a pesar de que han sido innumerables las quejas de la Conferencia Episcopal sobre la falta generalizada de respeto y su rechazo explícito al contenido injurioso de determinados programas. Las otras materias serían las referentes al derecho de acceso —programación religiosa— y a la proporción y modo de contribuir a una presencia adecuada del hecho religioso católico en el conjunto de la programación. La programación religiosa actual se consiguió después de muchos años de negociaciones, pero no es el fruto de un acuerdo, sino de un mal llamado Acuerdo del Consejo de Administración, de 7 de septiembre de 1982, que fue una disposición unilateral por más que hubiese negociaciones entre la Conferencia Episcopal y RTVE. Ello ha propiciado siempre, entre otros problemas, la arbitrariedad en la distribución horaria de la programación. El sistema de un verdadero acuerdo pactado, que es el previsto en el Acuerdo de 1979, sigue siendo considerado por la jerarquía católica como el único cauce realista para facilitar el diálogo entre las partes, toda vez, además, que así se ha hecho en el ámbito autonómico, donde se han firmado acuerdos con las comunidades autónomas de Galicia y Andalucía.

5. El Acuerdo sobre asuntos económicos de 1979

Este Acuerdo instaura un nuevo sistema de financiación económica a la Iglesia que viene a sustituir a la dotación estatal que venía recibiendo como consecuencia de la confesionalidad católica del Estado y como resarcimiento por las decimonónicas expropiaciones de sus bienes. Con la aconfesionalidad del Estado que proclama la Constitución española pierde razón de ser la obligación jurídica estatal de sostener a la Iglesia. El Acuerdo busca nuevas fórmulas de colaboración económica entre la Iglesia y el Estado que respeten plenamente el principio de libertad religiosa.

El Estado se compromete a colaborar para que la Iglesia alcance un adecuado sostenimiento económico. La libertad religiosa y la aconfesionalidad excluyen la dotación total, es decir, la financiación absoluta de la Iglesia por el Estado, como ocurría en tiempos pasados. Pero la misma libertad religiosa justifica la colaboración o ayuda estatal para que la Iglesia consiga su autofinanciación, puesto que los poderes públicos se comprometen en la Constitución a garantizar el pleno ejercicio de este derecho fundamental y la vertiente económica es, sin duda, un medio necesario para conseguirlo.

El Acuerdo reconoce, en primer lugar, la libertad de la Iglesia para recabar de sus fieles prestaciones, organizar colectas y recibir limosnas.

En segundo lugar, se compromete a colaborar en el sostenimiento económico de la Iglesia a través de un sistema llamado de asignación tributaria en el que los ciudadanos pueden destinar una pequeña parte de los impuestos que pagan al Estado al sostenimiento de la Iglesia. No es un tributo, porque no es obligatorio y porque el ciudadano no ve incrementada con esta contribución su carga impositiva, que será idéntica quiera o no colaborar con la Iglesia. Se establecen, para la implantación del nuevo sistema, tres fases. La primera consiste en que el Estado durante un tiempo de tres años, que se estima necesario para la organización del nuevo plan, consignará en sus Presupuestos una cantidad global similar a la que hasta el momento recibía la Iglesia como dotación. Transcurrido el trienio, el Estado podrá asignar a la Iglesia católica un porcentaje del rendimiento del impuesto sobre la renta, previa manifestación de voluntad de cada contribuyente, de modo que proporcione a la Iglesia unos recursos de cuantía equivalente. Mientras esa equivalencia de ingresos no se logre por el nuevo sistema, el Estado se compromete, por otros tres años, a completar por el sistema de dotación los ingresos.

El porcentaje que se asigna para la Iglesia es del 0,52 por 100, claramente insuficiente —en otros países es del 0,8 por 100 e, incluso del 1 por 100—, pero el gobierno nunca ha querido subirlo.

Actualmente, el Estado entrega a la Iglesia, a cuenta de lo que recaude a través de la asignación tributaria, un porcentaje mensual equivalente a la doceava parte de lo que recibió en el ejercicio anterior. Al hacerse las cuentas tributarias se regularizan las cantidades, pero el hecho de que lo recaudado a través de la asignación tributaria apenas alcanza a un tercio de lo recibido ha llevado al Estado a elevar a definitivas las cantidades entregadas a cuenta, para evitar que la Iglesia tenga que hacer su devolución. De este modo seguimos con un sistema mixto de dotación directa y recaudación por asignación tributaria, que era transitorio —por tres años— pero que parece que se ha convertido en definitivo. En el 2005 terminó la última prórroga de tres años a este sistema y es una incógnita si el nuevo Ejecutivo continuará prorrogándolo.

Las demás confesiones tienen posiciones diferentes al respecto de su financiación: los judíos no quieren casillas —su trágica experiencia del pasado les hace muy reticentes a desvelar su pertenencia religiosa—; los musulmanes han intentado la financiación directa a través de los Presupuestos, pero el Estado no lo ha aceptado argumentando que ese sistema, respecto de la Iglesia católica, era transitorio. Los evangélicos sí han mostrado interés por un sistema de asignación tributaria, pero hasta el momento no hay ninguna norma que lo acepte y desarrolle.

Una tercera disposición del Acuerdo contempla una serie de exenciones y beneficios tributarios en forma de deducciones fiscales, fundados en la colaboración prometida a la Iglesia y en razones de servicio al bien común de la sociedad que sin duda aportan las instituciones eclesiales, sobre todo en el campo de la beneficencia y la cultura. Es otro modo de contribución, llamado por la doctrina «indirecto», que consiste, en lugar de dar, en dejar de percibir, con el mismo fin: que las confesiones religiosas dispongan de más recursos para sus fines.

El Acuerdo declara que no estarán sujetos a impuesto: las prestaciones que obtenga la Iglesia católica de sus fieles por colectas, limosnas u oblaciones; la publicación de documentos de las autoridades eclesiásticas competentes, la fijación de estos documentos en los lugares acostumbrados; la actividad de enseñanza en seminarios y de disciplinas eclesiásticas en universidades de la Iglesia, y la adquisición de objetos destinados al culto. Los supuestos de no sujeción no pueden considerarse un beneficio fiscal, porque son actividades que según la ley no están sujetas a impuesto, pero realmente estos casos son técnicamente de exención impositiva, es decir, en los que se exime de la obligación de pagar, como veremos a continuación.

Los supuestos de exención a favor de determinados bienes o actividades contemplados en el Acuerdo son casos que sí estarían con

carácter general sujetos a gravamen impositivo, pero que el Estado los exime de tributar en favor de la Santa Sede, la Conferencia Episcopal, las diócesis, parroquias y demás circunscripciones territoriales, y los institutos de vida consagrada, sus provincias y sus casas. El Estado entiende que estos entes eclesiásticos carecen de capacidad económica para contribuir o, lo que es lo mismo, no tienen excedentes que aportar en calidad de impuestos. Deberán hacer la declaración correspondiente —que no es necesaria en los casos de no sujeción mencionados anteriormente— solicitando la exención a tenor de lo dispuesto en el Acuerdo, que será concedida una vez verificados los requisitos. La exención tributaria se extiende: al impuesto de bienes inmuebles que grava a los templos y capillas destinadas al culto, residencias episcopales, de canónigos y sacerdotes con cargo pastoral, curia diocesana y oficinas parroquiales, seminarios y universidades eclesiásticas en cuanto impartan disciplinas eclesiásticas, y casas religiosas; a la exención de los impuestos sobre otros bienes o actividades, con determinadas limitaciones —explotaciones económicas, rentas del patrimonio cedido y rendimientos sometidos a retención en la fuente por impuestos sobre la renta—; exención total de los impuestos sobre sucesiones, donaciones y transmisiones patrimoniales de bienes y derechos adquiridos para fines religiosos; y la exención de determinadas contribuciones especiales que recaigan sobre los bienes mencionados anteriormente. Por último, se conceden deducciones en el impuesto sobre la renta a las cantidades donadas a la Iglesia, en las mismas cuantías reconocidas para los donativos a entidades benéficas o de utilidad pública.

El resto de entes eclesiásticos, asociaciones o fundaciones con fines caritativos o asistenciales recibirán los mismos beneficios fiscales que las demás asociaciones civiles sin fines de lucro o benéficas privadas.

6. El Acuerdo sobre asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y Servicio Militar de clérigos y religiosos

a) *La asistencia religiosa*

La asistencia religiosa puede ser considerada desde dos puntos de vista: confesional y estatal. El concepto confesional se refiere al conjunto de servicios que las confesiones prestan a sus miembros para la satisfacción de sus fines religiosos y se llama propiamente asistencia espiritual o cura de almas. El concepto estatal de asistencia religiosa hace referencia a aquellos casos en los que el Estado interviene en la satisfacción de los intereses religiosos de sus ciudada-

nos porque éstos tienen dificultades o están impedidos para hacerlo sin aquella ayuda, al estar internados en centros caracterizados por un régimen de especial sujeción. Cuando no existe esta especial sujeción pero sí se dan razones de oportunidad para que los poderes públicos faciliten la asistencia espiritual, se dice que son casos de asistencia religiosa impropia, como es el caso en que se dan grandes concentraciones de personas.

La asistencia religiosa propiamente dicha y de la que ahora nos ocuparemos es la que hemos denominado asistencia religiosa estatal, que consiste en la colaboración que presta el Estado a las confesiones para que éstas puedan procurar la asistencia espiritual a sus fieles en el ámbito de las Fuerzas Armadas, de instituciones penitenciarias, de centros hospitalarios, benéficos, asistenciales o similares. Esta asistencia religiosa, basada en el derecho de libertad religiosa y en la imposibilidad de que las personas internas en cualquiera de los establecimientos de dichos ámbitos puedan ejercer aquel derecho sin la intervención estatal, es la que interesa al derecho eclesiástico, aquel derecho que estudia la relevancia civil del hecho religioso y, por tanto, la normativa que el Estado emana a estos efectos.

Se han articulado cuatro posibles fórmulas de colaboración, teniendo en cuenta las características de cada confesión y el tipo de internamiento del centro en cuestión.

En la primera, llamada *modelo de integración,* los servicios de asistencia religiosa se constituyen en servicios públicos donde el ministro correspondiente es funcionario del Estado. Se establecen cuerpos de capellanes, donde el Estado tiene una función coordinadora de los medios y recursos disponibles por las confesiones y de los aportados por el Estado. Es una fórmula útil en caso de confesiones mayoritarias y que ha sido la tradicional en el caso de la Iglesia católica, donde subsisten los cuerpos de capellanes castrenses y los de instituciones penitenciarias. No obstante, el hecho de que el ministro sea al mismo tiempo funcionario público, dependiente de la Iglesia y el Estado, ha llevado a la decisión de proceder a su extinción, que actualmente se está produciendo sin perjuicio de los derechos adquiridos por los clérigos que disfrutaban de esa condición.

La segunda, llamada *modelo de concertación,* se basa en un convenio entre la institución civil correspondiente y la confesión religiosa acerca de la aportación de recursos humanos y materiales por una y otra parte, instituyéndose un organismo autónomo de seguimiento con participación de representantes de ambas. Esta fórmula garantiza la estabilidad y la continuidad del servicio y excluye la relación funcionarial. Actualmente, para los fieles católicos se ha instaurado el modelo de concertación para la asistencia religiosa hospitalaria y carcelaria.

Por último, se utilizan también los modelos: de *libre acceso* de ministros al interior del centro para prestar asistencia espiritual —puede haber convenio o no—, donde las relaciones del centro con el ministro se reducirán a la autorización para el libre acceso; y de *libre salida* de los internos, para atender sus necesidades espirituales fuera del establecimiento. Para ello sería necesario reglamentar la salida, señalando días y horas o concediendo autorizaciones especiales. Para miembros de otros cultos distintos del católico se ha establecido, en los Acuerdos con FEREDE, FCI y CIE, el modelo de libre acceso. Nada hay regulado para los miembros de confesiones sin acuerdos, salvo las normas generales de la Constitución o la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, por lo que corresponde a la dirección del centro decidir en cada caso de solicitud si se autoriza, según el tipo de establecimiento, la entrada del ministro o la salida del interno.

b) *La asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas en el Acuerdo de 1979*

Existe una normativa común para esta asistencia religiosa recogida en leyes estatales (R.D. 1145/1990, de 7 septiembre), y una normativa peculiar que se encuentra en los diversos acuerdos firmados por el Estado con las confesiones.

El Acuerdo declara la permanencia del vicariato general castrense, como institución eclesial vinculada al ámbito militar. Se configura canónicamente como una diócesis personal, a la cabeza de la cual está el arzobispo castrense, cuya jurisdicción es propia y ordinaria como la de cualquier otro obispo de diócesis territorial, con la característica peculiar de que sus diocesanos se delimitan por su condición militar.

El nombramiento del arzobispo castrense se realiza, según la norma del artículo 1,3 del Acuerdo Básico, mediante la propuesta de una terna de nombres formada, de común acuerdo entre la Nunciatura y el Ministerio de Asuntos Exteriores, y sometida a aprobación de la Santa Sede. El Rey presenta, en el término de quince días, uno de ellos para su nombramiento por el Papa. Este aparente resquicio del derecho de presentación de obispos puede justificarse en este caso porque el arzobispo desempeña su función pastoral en el ámbito de una institución exclusivamente estatal como es el Ejército, y de ahí la intervención de sus autoridades en el nombramiento.

Bajo la jurisdicción del arzobispo ejercen su ministerio los capellanes castrenses, que son párrocos personales en relación con los fieles aforados, lo que significa que pueden asistirles válidamente en cualquier lugar en que se encuentren.

Son súbditos de la jurisdicción castrense los militares en sentido amplio, es decir: todos los militares de Tierra, Mar y Aire, en activo o retirados; los alumnos de las academias y escuelas militares; los esposos o esposas, hijos y demás familiares que convivan con los militares; todos los fieles, seglares o religiosos, de ambos sexos, que presten servicios establemente o residan establemente en los lugares militares; los huérfanos o pensionistas y las viudas o viudos de militares mientras conserven su estado. También, en virtud de un convenio posterior, de 1980, se integra en el vicariato a los miembros de la Guardia Civil, sus mujeres o maridos y sus hijos y familiares que vivan en su compañía, así como a los miembros de la Policía Nacional y a sus familiares, en los mismos términos y circunstancias que los de las Fuerzas Armadas.

Actualmente, el R.D. de 7 de septiembre de 1990 crea, previo acuerdo de la representación de la Santa Sede, el Servicio de asistencia religiosa en las Fuerzas Armadas, que vendrá a sustituir progresivamente a los cuerpos eclesiásticos de los tres ejércitos, declarados a extinguir con el objeto de desfuncionarizar a los capellanes. La asistencia religiosa se seguirá ejerciendo por el arzobispado castrense en los términos del Acuerdo de 1979, según las nuevas normas y condiciones, a los miembros católicos de las Fuerzas Armadas. Esta nueva normativa cambia, sobre todo, la situación de los ministros, que no tendrán la consideración de militar ni de funcionario público. Los sacerdotes que se incorporen al Servicio de asistencia religiosa en las Fuerzas Armadas quedarán vinculados por una relación de servicios profesionales, que puede ser permanente o no permanente. Los miembros no permanentes firmarán un contrato con la administración militar por una duración máxima de ocho años, rescindible cada año a petición propia o del arzobispo castrense. Los miembros permanentes, que podrán representar hasta el 50 por 100 del total, adquirirán tal condición cuando llevando tres años como no permanentes superen unas pruebas que establecerá el ministro de Defensa a propuesta del arzobispo castrense, quien las convoca anualmente. Su relación contractual es similar a la de los funcionarios en cuanto a retribuciones o régimen disciplinario, pero difieren en que cesarán por voluntad del arzobispo. Ninguno ostentará rango militar, pero para facilitar su labor en la estructura militar tendrán la consideración de oficiales los no permanentes y de oficiales superiores los permanentes.

Podrá el arzobispo servirse, además, con carácter complementario, de sacerdotes y religiosos que colaboren a tiempo parcial con los miembros permanentes y no permanentes en las tareas de asistencia religiosa, que serán retribuidos por el Estado a título de gratificación o estipendio, sin relación contractual.

El Servicio de asistencia religiosa todavía no ha sido desarrollado para que pueda adaptarse a las otras confesiones, por lo que el régimen jurídico aplicable será el derecho de acceso de los ministros de culto correspondientes a los recintos militares, previa autorización de los mandos del Ejército. No hay, por consiguiente, relación de servicios con los poderes públicos, sino simple autorización de los respectivos mandos militares, que habrán de extender la correspondiente acreditación del ministro designado por la confesión respectiva.

c) *El servicio militar de clérigos y religiosos*

Con el Acuerdo de 1979 desaparece la exención total que beneficiaba a los eclesiásticos, declarándolos sujetos a la ley del servicio militar, aunque se establecen una serie de beneficios en su realización teniendo en cuenta su condición canónica. No obstante, todas estas disposiciones han perdido su razón de ser con la abrogación de la obligatoriedad del servicio militar (Ley 17/1999, de 18 de mayo, y R.D. 247/2001) y la profesionalización de las Fuerzas Armadas, por la Ley Orgánica del Servicio Militar de 28 de agosto 1998.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTA EDICIÓN DEL VOLUMEN
DE «DERECHO CANÓNICO II», DE LA BIBLIOTECA DE
AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 20 DE SEPTIEMBRE
DEL AÑO 2006, FESTIVIDAD DE SAN JERÓNI-
MO, PRESBÍTERO Y DOCTOR DE LA IGLE-
SIA, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD
ANÓNIMA DE FOTOCOMPO-
SICIÓN, TALISIO, 9
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI